PANORAMA DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL CONTEMPORANEA

Stanley Diamond
y Bernard Belasco

DE LA CULTURA PRIMITIVA A LA CULTURA MODERNA

EDITORIAL ANAGRAMA

De la cultura primitiva a la cultura moderna

Stanley Diamond y Bernard Belasco

De la cultura primitiva a la cultura moderna

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
From primitive to modern culture, *in* People in Culture. A Survey of Cultural Anthropology
© J. F. Bergin Publishers, Inc.
New York, 1980

Traducción:
Antonio Desmonts

Portada:
Julio Vivas

© EDITORIAL ANAGRAMA, 1982
Calle de la Cruz, 44
Barcelona-34

ISBN 84-339-0508-2
Depósito Legal: B. 22679-1982

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona-18

INDICE

Capítulo 1
La evolución biológica y cultural 7

Evolución, progreso y desarrollo 7
La evolución: el fenómeno concreto 16
Evolución y teoría antropológica 32
Conclusión 50
Bibliografía 55

Capítulo 2
El estudio antropológico de las sociedades complejas 59

La concepción sociológica de la sociedad compleja 60
La antropología en la sociedad compleja . . . 78
Conclusión 106
Bibliografía 108

LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LA ANTROPOLOGÍA
por Ino Rossi y Edward O'Higgins
(Epílogo general a Panorama de la Antropología · Cultural Contemporánea) 111

Importancia de la antropología para la civilización contemporánea 113
Antropología y colonialismo 118
La antropología como carrera 133
Conclusión 136
Bibliografía 137

Capítulo 1

LA EVOLUCION BIOLOGICA Y CULTURAL

Los antropólogos se ocupan de la evolución física del hombre y de la evolución de la cultura desde sus orígenes prehistóricos hasta la actualidad. Por lo tanto, es necesario distinguir la evolución orgánica de la sociocultural, como dos cosas distintas, si bien, como tendremos ocasión de observar, se trata de fenómenos relacionados en los comienzos de la humanidad. Lo que nos interesa, pues, en este capítulo es fundamentalmente la secuencia histórica de los cambios de la vida social de la humanidad y no su existencia biológica. Con este objeto trataremos de los distintos significados atribuidos al término «evolución». Además, presentaremos un esbozo teórico del curso de la evolución biológica puesto que nos sirve para comprender la evolución social.

EVOLUCION, PROGRESO Y DESARROLLO

La evolución implica la sistemática producción de una forma a partir de otra. La evolución orgánica (es decir, biológica) ha sido descrita como una *progresión*, una serie de cambios vinculados y continuados que conducen de

un organismo al siguiente, como, por ejemplo, desde los tipos fundamentales de reptiles terrestres a los reptiles aéreos (Simpson 1974: 32 y ss.). Desde ese punto de vista, se supone que la evolución actúa mediante cambios graduales y conectados. En oposición a la creencia de que no hay cambios súbitos en la naturaleza, existe la idea de que se producen «saltos a quantums», lo que da lugar a quiebras en la cadena de la evolución (*ibidem*: 35; Geertz 1964). En correlación con la anterior se plantea el problema del resultado de la evolución: ¿puede calificarse la evolución biológica de progresiva, o sea, de un movimiento de lo simple hacia lo complejo (de organismos unicelulares a organismos pluricelulares), de lo inferior hacia lo superior (del mono al hombre), de lo menos eficaz hacia lo más eficaz (de los metabolismos elementales a los más diferenciados), o bien del menor al mayor número de organismos? El cambio evolutivo puede contemplarse, alternativamente, como continuo y discontinuo, gradual y rápido, o bien ambas cosas. Lo que es más, la evolución orgánica puede igualmente concebirse como progresiva o no progresiva, e incluso regresiva.

No obstante, ni la idea de *progreso* ni la de *progresión* están comprometidas con alguna explicación concreta de las causas de la evolución. Es decir, podemos teorizar sobre la dirección y el carácter del cambio, como suelen hacer los científicos, sin adherirnos a ninguna explicación concreta de los mecanismos del cambio. Los científicos en teoría pueden ser «neutrales» respecto al problema de las causas de la evolución, aun cuando puedan adherirse a cualquier postura filosófica particular como, por ejemplo, que Dios es el origen y el fin de la evolución, que es la fe que profesa el paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin (1959).

Así, pues, la explicación causal puede expresarse en términos teológicos o bien en el lenguaje de las ciencias naturales; en ambos casos cabe la posibilidad de presuponer unos fines últimos u objetivos predeterminados de la evolución. Tales proposiciones sobre los fines últimos (denominados *teleológicos*) se basan en el supuesto de que la evolución biológica sigue ciertas leyes, es por tanto predecible en sus resultados y avanza inevitablemente de las formas inferiores hacia las superiores. Puesto que conciben la evolución ordenada según leyes necesarias, tales opiniones pueden calificarse lógicamente de «deterministas». Además, estas interpretaciones pueden clasificarse como *evolucionismo*, una perspectiva más o menos dogmática que ha adoptado carácter de ideología (Simpson 1949). Sin embargo, el proceso evolutivo también puede entenderse desde una perspectiva *dialéctica*. Esta aproximación pone en cuestión la idea de que la evolución siga un camino determinado *a priori*. *Por el contrario, la perspectiva dialéctica de la evolución sostiene que el proceso en cuanto tal no es fijo y, además, que abarca a la actividad humana, aunque sea de manera inconsciente, como uno de los factores decisivos.* Por tanto, quienes proponen la evolución dialéctica no proponen ningún «punto final» para la evolución, puesto que los acontecimientos imprevistos forman parte del proceso. En este sentido, el paleontólogo George Gaylord Simpson ha observado: «No se puede suponer *a priori* que la evolución [orgánica] proceda mediante progresión ni mediante progreso» (Simpson 1974: 34). Se debe considerar el propio comportamiento cultural humano como un factor de la evolución biológica de la especie humana. En este mismo sentido, en el siglo XVIII, Giambattista Vico, en quien algunos estudiosos reconocen el primer antropólogo *filo-*

sófico de los tiempos modernos, afirmó: «los fundadores de la humanidad gentil [es decir, primitiva o basada en los clanes] generaron y produjeron en sí mismos, en un cierto sentido, la forma humana propiamente dicha en sus dos aspectos: ...la forma de nuestra exacta corporeidad [cuerpo] y... la forma de nuestro entendimiento humano» (Vico 1970: 214). En otras palabras, los seres humanos se han hecho literalmente a sí mismos, lo cual es un asunto sobre el que volveremos (*cf.* Belasco, 1975).

La evolución *social* o *cultural* se ocupa de las transformaciones históricas que tienen lugar en la tecnología, las instituciones sociales, las creencias religiosas, los sistemas de valores y demás expresiones culturales. La evolución social o cultural también abarca las sociedades enteras, como es el caso del capitalismo resultante de la evolución del feudalismo. Como veremos, en la evolución cultural existen dos perspectivas contrapuestas que guardan paralelismo con las ya trazadas para la evolución biológica: la determinista (evolucionismo) y la dialéctica.

La conexión entre los conceptos de evolución sociocultural de evolución orgánica pueden rastrearse ya en la doctrina clásica de la *Cadena de la existencia* (Lovejoy 1960). La idea de que las evoluciones social y biológica de la especie humana estaban vinculadas surgió de nuevo en el siglo XVIII. Entonces, en la época de la Ilustración, esa idea de la Gran Cadena —una jerarquía fija de los organismos y una paralela jerarquía de las ramas del saber— se convirtió en una importante hipótesis intelectual. Pero la antigua jerarquía, la clásica, en la que por ejemplo todos los organismos estaban *inmutablemente* ordenados desde los más simples hasta los más complejos, fue rechazada durante la Ilustración para optar por un proceso sometido a cambios. Estos organismos

se disponían en una escala temporal lineal, con la consecuencia dinámica de que eran concebidos constantemente naciendo. Asimismo, cuando esta noción dinámica se aplicó a las sociedades o culturas, se las percibió evolucionando hacia una civilización superior, o bien sumiéndose en la «degeneración», o estancándose; lo cual sostuvo, por ejemplo, Vico.

Esta reinterpretación dinámica del antiguo modelo griego de un mundo inmutable y jerárquicamente ordenado, fue el resultado lógico de los revolucionarios conceptos científicos asentados por Bacon, Descartes, Newton y Locke. Además, el impacto de lo que los europeos denominan «La edad del descubrimiento», es decir, del descubrimiento por parte de los comerciantes, los exploradores y los soldados europeos de otros pueblos (los «salvajes») y otros lugares, fortaleció la naciente conciencia científica. Las primeras figuras preilustradas, Bacon, Descartes, Newton, Locke, entre otros, prefiguraron la búsqueda dieciochesca de una ordenación racional de las leyes de la naturaleza y de la sociedad a partir de la observación científica (véase tomo I, cap. 1). Como se esboza en el capítulo 2 del presente tomo, que trata de la sociedad compleja, esta búsqueda fue una de las principales corrientes del pensamiento ilustrado, la corriente *prospectiva*, que es una concepción de la civilización moderna como algo con un futuro infinito, una visión evolucionista e indiferente a las consideraciones religiosas. Desde esta perspectiva, la sociedad se concebía basándose en el modelo de las ciencias de la naturaleza, lo que presuponía un orden y una uniformidad de los fenómenos sociales acorde con la ley natural.

La sociedad europea, vista como contraposición a las de los pueblos primitivos (el método comparativo), se

reafirmó como la norma hacia la que avanzaba toda la especie humana. Una excepción temprana y sobresaliente la constituye Michel de Montaigne, quien ya en el siglo XVI demostró tener sensibilidad antropológica en sus reflexiones sobre la cultura de su tiempo. Sus ensayos, que constituyen una notable autoetnografía, también revelan que era capaz de criticar su propia sociedad basándose en informaciones sobre los llamados salvajes (*cf.* Montaigne 1958). Pero, en la mayor parte de los casos, los pueblos «exóticos» se clasificaban como antecedentes, y por tanto inferiores, de los pueblos civilizados. Esta noción precedió e influyó a la teoría decimonónica de Charles Darwin sobre la evolución y la progresión de los organismos a partir de los animales «inferiores» hasta ascender al hombre (Simpson 1974: 39).

El evolucionismo sociocultural, la doctrina de que toda la humanidad se mueve desde lo primitivo hacia lo civilizado, está entrelazado con la preocupación dieciochesca por la idea de «progreso». Rousseau, que es la principal figura de la corriente ilustrada *retrospectiva* (véanse tomo I, cap. 2, y cap. 2 del presente tomo), habló coherentemente de la «perfectibilidad» del hombre; creía en la posibilidad de progreso. Pero en su concepción retrospectiva, el progreso era el resultado de la gestión humana, una dialéctica entre el pasado y el presente, teniendo conscientemente en cuenta e incorporando al presente las funciones y las fases (pero no las formas) históricas «primitivas» de comportamiento social. Con tales *funciones* nos estamos refiriendo a la incorporación de modos de acción social o humana propios de las comunidades históricamente observadas y denominadas «primitivas». No queremos decir la incorporación de estructuras o pautas organizativas concretas; es decir, las «formas» concretas de

:omportamiento nunca son elementos necesarios de la lialéctica retrospectiva. Para Rousseau el progreso no era in ciego que se precipita en la novedad, ni una compul-;ión mecánica, ni «nada que tuviera que ver con la natu-:aleza de las cosas» (Diamond 1974: 220). Este «sentimien-:o de retorno» dialéctico también se encuentra en Marx. La utilización de los primitivos para criticar la civilización fue usual en el siglo XVIII y durante el siglo XIX atrajo :ada vez más la atención de Marx, quien, en este sentido, amplió y completó la tradición de Rousseau.

La otra dirección del pensamiento ilustrado, la *prospectiva,* imaginó la posibilidad de una nueva sociedad, sin ninguna relación con el pasado, y de ahí un «hombre nuevo», basándose en los descubrimientos de la ciencia y la tecnología. Condorcet caracteriza esta corriente. Ordenó toda la humanidad en épocas y estadios periódicos a lo largo de un camino infinitamente progresivo, catalizado por la universal capacidad humana para el razonamiento. Pero, a diferencia del sentimiento dialéctico de retorno rusoniano, este evolucionista afectó al futuro induciendo, no la crítica, sino la aceptación optimista del capitalismo industrial en evolución. El progreso se concebía inevitable; los males sociales y los desórdenes se atribuían sencillamente a la tecnología inadecuada (véase Condorcet). En último término, la creencia en el cambio revolucionario de la forma de sociedad fue reemplazada por las prescripciones de la «ingeniería social».

Es ilustrativo contraponer las distintas interpretaciones sobre los pueblos primitivos que proporcionaban los prospectivistas y los retrospectivos. Los primeros, con su visión de un predecible futuro técnicamente avanzado, encontraban una confirmación «fáctica» del «progreso» en la distancia que había recorrido la sociedad europea

en el viaje universal hacia la ilustración de toda la especie humana. Merece la pena señalar a este respecto la ambivalencia de Claude Lévi-Strauss, un prospectivista del siglo XX que cree en la superioridad de los conceptos occidentales (Diamond 1974) y que sin embargo ha calificado al evolucionismo social como «un atentado para volar la diversidad cultural con la presunción de conceder a cada una un total reconocimiento» (Lévi-Strauss 1952: 14-16). Esta última afirmación es un eco contemporáneo de los retrospectivistas del siglo XVIII, quienes percibían una disminución de las posibilidades humanas al entrar en contacto y comparar la sociedad civilizada europea con las llamadas sociedades salvajes.

El *evolucionismo social* habría de convertirse en el «paradigma» o modelo dominante de la teoría social del siglo XIX. No obstante, sus raíces están en la época de la Ilustración; las preocupaciones de su exponentes anteceden a la teoría decimonónica de la evolución *biológica*. Los orígenes del evolucionismo social se sitúan dentro de la tradición prospectiva, la primera de las dos grandes tradiciones intelectuales en oposición. Esta tradición, como ya hemos dicho, fue un intento de reducir la historia de toda la humanidad a un único decurso universal, cuyo acaecer estaría determinado dentro de los límites de la tecnología y de la racionalidad científica.

Pero la idea de progreso necesitaba una definición algo más penetrante. «Progreso» significa el avance a unas mejores condiciones, no la mera evolución o desarrollo (Diamond 1974: 42). La evolución, el sistemático emerger de una forma a partir de otra, *v. g.*, la transformación de las economías cazadoras-recolectoras en economías agrícolas simples no es lo mismo que el desarrollo. No obstante, las instituciones, las herramientas y los

acontecimientos pueden desarrollarse sin cambio. «Pueden sencillamente replegarse o expandirse, como en el caso de la industria del automóvil» (Diamond 1974: 42). Lewis H. Morgan concebía el desarrollo como el «crecimiento natural» de las sociedades primitivas. Se refería a esto como la «división... la separación en partes por la expansión natural a una zona mayor, seguida de segmentación total» (Morgan 1877: 106). Este proceso, decía Morgan, que «se repite de época en época», no suponía ninguna amenaza para la organización en clanes, es decir, para la estructura basada en el parentesco propia de la sociedad primitiva. Por el contrario, era una división que no implicaba ningún cambio social cualitativo.

Las ideas contemporáneas sobre la dinámica social son mucho menos claras. Es comprensible que los científicos sociales tengan que forzar sus habilidades lingüísticas cuando tratan de distinguir las diferencias entre conceptos como: *desarrollo* (repetición sin cambio); *modernización, occidentalización* o *aculturación* (cambio impuesto); *evolucionismo* y *progreso universal* (cambio evolutivo determinado e involuntario); y *transformación social revolucionaria* (cambio social fundamental organizado políticamente por una mayoría anteriormente oprimida) (Bendix 1964; Moore 1974). Lo que está en cuestión no es si ha habido evolución, sino si el evolucionismo y sus abstracciones afines como el «progreso» constituyen proposiciones «científicas» universales. Es decir, ¿podemos construir algo más que una hipótesis de trabajo sobre la evolución social? ¿Hay «etapas» evolutivas lícitas que no sean deducciones abstractas o conceptos? ¿Constituyen descripciones del mundo real?

LA EVOLUCION: EL FENOMENO CONCRETO

La evolución, pues, es un importante concepto científico e intelectual de la época moderna. Como hemos visto, diversos teóricos han compartido su interés por el carácter y la dirección del cambio biológico y social. Pero antes de todo examen más específico de las diversas teorías evolutivas, trazaremos un breve esbozo del proceso evolutivo real tal como ha ocurrido en los tiempos prehistóricos e históricos.

La evolución biológica y la evolución cultural prehistórica

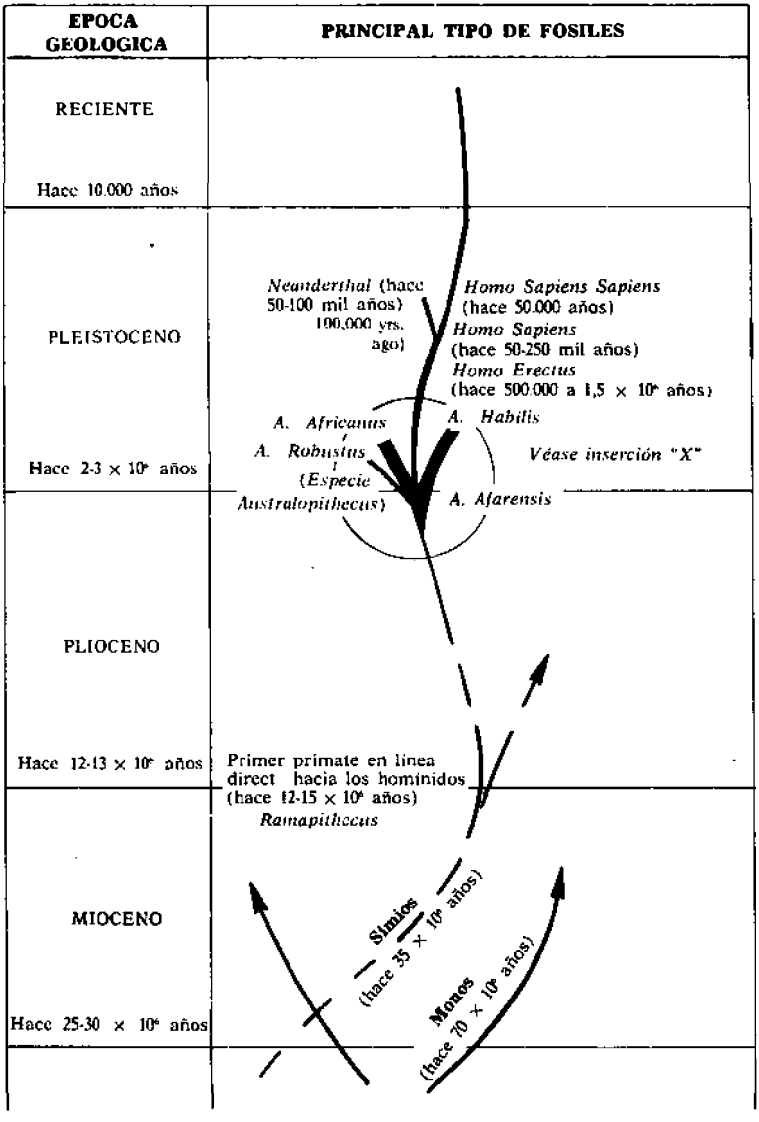
El punto de partida de la evolución cultural corre paralelo a la emergencia de los primitivos tipos de homínidos. En esta última fase evolutiva de las formas vivas de primates, el comportamiento debe calificarse propiamente de «cultura»; está representado por artefactos, como los instrumentos de piedra, y se interpreta a través de los restos fósiles. La designación de «comportamiento cultural» se refiere a que compartían e intercambiaban en un plano simbólico, como el del lenguaje. Este periodo de restos culturales más antiguos discurre paralelamente a los estadios terminales de la evolución física del hombre y constituye el comienzo de la *prehistoria.*

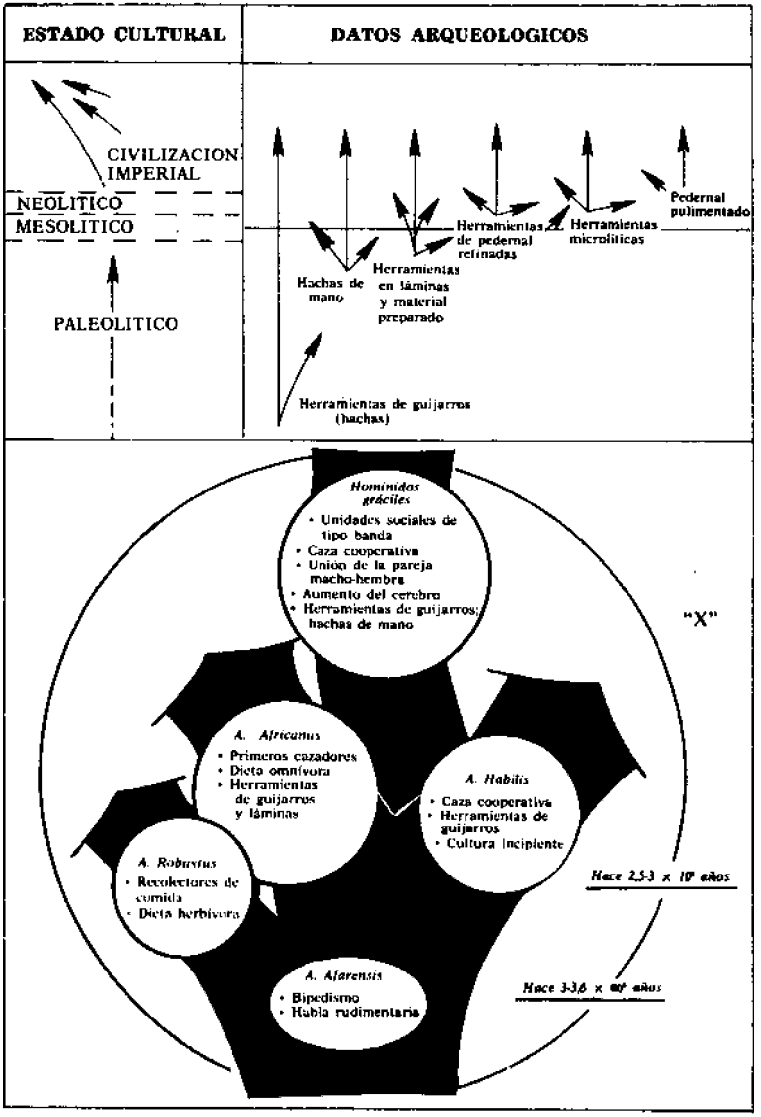
La evolución humana puede verse desde la perspectiva de un proceso sistemático e interactuante que implica a factores interdependientes, tanto biológicos como socioculturales y ambientales. Es decir, ocurre un movimiento sucesivo de contradicciones, u oposiciones, seguido de resoluciones en un nivel superior al de estas tres variables en interacción: la biológica, la sociocultural y

la ambiental. En cuanto proceso dialéctico, pues, los distintos factores evolutivos —neuroanatómicos (cerebro-ojo-mano, por ejemplo) y los desarrollos culturales (herramientas)— pueden encontrarse en distintas fases y no evolucionar con el mismo ritmo. A estos desequilibrios complejos suceden situaciones de equilibrio en un nuevo nivel, lo que ocasiona nuevos desequilibrios de las variables —orgánicas, culturales y ambientales— dentro de un proceso que prosigue.

Los datos concretos sobre los procesos evolutivos revelan que los seres humanos han evolucionado en forma de figuras relativamente débiles, vulnerables de todas las maneras concebibles, excepto en lo que se refiere al potencial creador de cultura latente en la coordinación cerebro-ojo-mano. A finales del período geológico del Plioceno, hace 2,5 a 3 millones de años, un homínido absolutamente bípedo, al parecer del género *Australopithecus*, había evolucionado con características de dentición homínida y con capacidad simbólica para fabricar herramientas y probablemente para hablar de modo rudimentario.[1] (Las diversas correlaciones de la secuencia evolutiva entre el contexto geológico y los datos arqueológicos

1. Los datos recientes sugieren la existencia de un homínido ancestral muy difundido que no conoció las herramientas de piedra, la especie *Australopithecus Afarensis*, que se remonta a hace entre 3,6 y 3,8 millones de años en Laetoli (Tanzania) y a entre 2,6 y 3,3 millones de años en Hadar, en el triángulo de Afar (Etiopía). Los hallazgos más antiguos han sido descritos por Mary D. Leakey, su descubridora (1979: 456), como situados "en la línea directa de los antepasados del hombre", es decir, que pertenecen al género *Homo* más bien que al *Australopithecus*, siendo del último género según la interpretación de D. C. H. Johanson, codescubridor de los restos del fósil *Afarensis* localizado en Hadar (Etiopía) (Johanson y White 1979). Según Ralph Holloway (comunicación personal) las pruebas son insuficientes para demostrar que una especie de *Homo* esté asociada con las huellas descubiertas por Leakey en Laetoli. Holloway, por el contrario, lo vincula al material morfológicamente homogéneo encontrado en Hadar. Opi-


EPOCA GEOLOGICA
PRINCIPAL TIPO DE FOSILES
RECIENTE
Hace 10.000 años
PLEISTOCENO
Hace 2-3 × 10⁶ años
PLIOCENO
Hace 12-13 × 10⁶ años
MIOCENO
Hace 25-30 × 10⁶ años
Neanderthal (hace 50-100 mil años)
100,000 yrs. ago)
Homo Sapiens Sapiens (hace 50.000 años)
Homo Sapiens (hace 50-250 mil años)
Homo Erectus (hace 500.000 a 1,5 × 10⁶ años)
A. Africanus
A. Robustus
(Especie Australopithecus)
A. Habilis
Véase inserción "X"
A. Afarensis
Primer primate en linea direct hacia los hominidos (hace 12-15 × 10⁶ años)
Ramapithecus
Simios (hace 35 × 10⁶ años)
Monos (hace 70 × 10⁶ años)


ESTADO CULTURAL
DATOS ARQUEOLOGICOS
CIVILIZACION IMPERIAL
NEOLITICO
MESOLITICO
PALEOLITICO
Hachas de mano
Herramientas en láminas y material preparado
Herramientas de pedernal refinadas
Herramientas microlíticas
Pedernal pulimentado
Herramientas de guijarros (hachas)
Hominidos gráciles
• Unidades sociales de tipo banda
• Caza cooperativa
• Unión de la pareja macho-hembra
• Aumento del cerebro
• Herramientas de guijarros; hachas de mano
"X"
A. Africanus
• Primeros cazadores
• Dieta omnívora
• Herramientas de guijarros y láminas
A. Habilis
• Caza cooperativa
• Herramientas de guijarros
• Cultura incipiente
A. Robustus
• Recolectores de comida
• Dieta herbívora
A. Afarensis
• Bipedismo
• Habla rudimentaria
Hace 2,5-3 x 10⁶ años
Hace 3-3,6 x 10⁶ años

y los restos fósiles se representa esquemáticamente en la Figura 1.) Entre varias especies del género *Australopithecus* surgió una pauta cazadora humana reconocible, un modo de comportamiento adaptativo complejo en específicas condiciones ambientales, el cual, ya que dependía de la cooperación, pudo generar nuevos rasgos de comportamiento. Estos incluirían la reducción de la agresión dentro del grupo, una división «natural» del trabajo entre los sexos, la previsión o planificación, el compartir la comida y, en consecuencia, una organización social perceptible y en desarrollo.

Estos desarrollos han tenido lugar durante millones de años. Nada tenía de inevitable su orientación ni su resultado; nunca existe ningún límite fijo para la dialéctica. Fue un proceso caracterizado por la contradicción y la irregularidad. Los datos fósiles revelan distintas tasas evolutivas para las diversas partes del cuerpo, fenómeno que los antropólogos físicos denominan de «mosaico» o «asimétrico». Pero su interpretación de los datos, conforme retroceden en el tiempo, discurre paralela al impulso futurista de los científicos sociales para detectar una meta última. La aparente necesidad que tienen algunos paleontólogos de llegar a la conclusión de que la especie morfológica *Homo sapiens* (hombre moderno) pueda localizarse con gran antigüedad es otra versión de la creación especial, y predica una inevitabilidad que no es dialéctica, un *telos* en evolución.

La aparición de lugares de residencia permanentes

---

nando que esto último debe sopesarse cuidadosamente en el debate Leakey-Johanson y White, estaría de acuerdo que tanto el homínido de Laetoli como el de Afar, si bien no exactamente idénticos, son de la especie *Australopithecus Afarensis*. Debe subrayarse que no hay herramientas de piedra entre los materiales del *Afarensis*, lo que apoya el argumento contrario a la interpretación de una temprana aparición del *Homo*.

acentuó la complejidad creciente de la organización social asociada a la caza cooperativa; esto ocurrió en correlación con la constante receptividad sexual de las hembras y la evolución del vínculo de la pareja, agregándose un macho al grupo madre-prole (Pilbeam 1972: 154). Otro factor interconectado fue la disminución de las diferencias sexuales: esto, a su vez, amplió los cambios del comportamiento intragrupal en el sentido de reducir la agresión mediante el desarrollo de nuevas estructuras neuronales (*ibidem*: 24-29; Holloway 1968: 43).

Dada la formación del grupo fundamental de parientes, la división sexual del trabajo, el grupo de caza cooperativo con su acompañamiento de producción de utensilios y comportamiento comunicativo por medio del lenguaje, podemos detectar los atributos de la sociedad prehistórica a finales de los comienzos del Pleistoceno. Por último, si bien durante esta época evolucionan sucesivos tipos humanos, el *Homo sapiens*, el antepasado de toda la población actual, apareció hace quizá 100.000 años, a finales del Pleistoceno, con redes de relaciones sociales y probablemente practicando la exogamia. La transmisión de estos rasgos extrasomáticos (culturales) también se fraguó en el telar evolutivo mediante una información cada vez mayor que debía seleccionar el cerebro. La interacción entre los complejos neural, sociocultural y ambiental condujo, al parecer, a un aumento de la inteligencia y a un comportamiento más eficaz del hombre moderno, el *Homo sapiens sapiens*, que aparece por primera vez hace unos 50.000 años.

Los seres humanos tuvieron que «construir» la cultura para sobrevivir, pero la supervivencia no es, por supuesto, la única función de la cultura. La cultura es *diferencialmente humana* debido a dos procesos dialéctica-

mente unidos: (1) la creación de un universo de significados simbólicos, en un contexto biológico y social limitador, y (2) el compartir e intercambiar tales significados simbólicos. Como hemos mencionado, los seres humanos hicieron la cultura y eso les permitió sobrevivir, evolucionar desde un primate generalizado al *Homo sapiens*. Por tanto, al hacer la cultura se hicieron a sí mismos. Una vez que nació el *Homo sapiens* continuaron haciéndose a sí mismos mediante la elaboración y construcción de manera acelerada de su mundo simbólico, es decir, de su mundo cultural. Pero ya no se iban conformando orgánicamente; en el sentido evolucionista habían pasado completamente a una fase de evolución extraorgánica a partir de lo que da la impresión de ser una base orgánica estable.

Etapas de la evolución cultural

V. Gordon Childe ha llamado a la prehistoria «un puente entre la historia humana y las ciencias naturales de la zoología, la paleontología y la geología» (Childe 1951: 15). Los arqueólogos han reconstruido una evolución de la cultura —el curso de la prehistoria— que discurre paralelamente a la última parte de la evolución de las formas vivas que son los primates, anteriormente esbozada. Han colocado esta evolución en una secuencia de tiempo relativo basada en los artefactos conservados; comienza con la aparición inicial de la cultura en el Paleolítico Inferior (Edad de la Piedra Antigua) durante la transición del período geológico Pleistoceno Inferior al Pleistoceno Medio, hace unos cuatrocientos o quinientos mil años (Clark 1971: 16). Esta primera fase de los orígenes cul-

turales dura hasta hace unos 15.000 años, hasta el período de la transición del Mesolítico (Edad de la Piedra Media) al Neolítico (Edad de la Piedra Nueva), hace unos 12.000 años. La segunda fase, el Neolítico, se caracteriza por la agricultura y la ganadería y persistió hasta la aparición de una forma arcaica de civilización, el «protoestado», hacia el año 5000 a. C. en Oriente Medio, probablemente en Mesopotamia, pero el hecho ocurrió en distintos lugares del globo en momentos muy variados. El término antropológico *primitivo* se refiere a aquellas formas culturales germinadas en una fase anterior al surgimiento de la civilización y posteriores a los primeros períodos de crecimiento cultural que culminaron en el Paleolítico Superior. Las típicas instituciones de los pueblos primitivos tienen largas historias a sus espaldas, pero es el período razonablemente accesible para la investigación y reconstrucción antropológicas. El estudio de los pueblos primitivos contemporáneos no arroja luz alguna sobre los orígenes de la mayor parte de los aspectos formativos y no materiales de la cultura. Estos siguen siéndonos inaccesibles.

El término *primitivas* se refiere, pues, a unas instituciones bien organizadas y ampliamente difundidas que existían con anterioridad a la aparición de las antiguas civilizaciones, como las de Mesopotamia y Egipto, donde surgieron las primeras formas de estado. La tercera fase, según el esquema provisional de Diamond (1974), comprende los estados *políticamente organizados* o sociedades civiles (en contraposición a las sociedades basadas en el parentesco) de la cuenca del Mediterráneo, Oriente Medio, Lejano Oriente y el Nuevo Mundo. Estos estados arcaicos contienen dentro de sus límites territoriales pueblos primitivos o que están en transición del estado pri-

mitivo al agrícola o bien que se han convertido en campesinos de pies a cabeza. El estatus de *campesino* implica grupos culturalmente influidos y económicamente dependientes de centros comerciales. Más aún, las sociedades arcaicas están marcadas por las ciudades preindustriales cuyos ciudadanos y esclavos se encargaban de las funciones comerciales, ceremoniales, administrativas y militares. Hasta las revoluciones de China y del sudeste asiático, la mayor parte de las gentes del mundo vivían en estos medios sociales arcaicos y en apariencia agotados. En la actualidad, la proporción se ha reducido a un 30 por ciento (Africa, zonas de la India, Latinoamérica y Próximo Oriente). Esta tercera fase, debemos indicar, puede desarrollarse antes, y con absoluta ausencia, de agricultura y escritura.

La cuarta fase cultural es el estado moderno, la civilización contemporánea, que coincide con una sociedad politizada al máximo. En esta clase de sociedad, las lealtades y obligaciones se alejan cada vez más de las conexiones locales o basadas en el parentesco y se orientan hacia el mecanismo estatal central. Los vínculos de la familia extensa e incluso de la familia nucleada se reducen conforme los individuos se convierten en ciudadanos del estado. En el mundo occidental, este proceso se aceleró con las revoluciones mercantil y científica y prosiguió a través de la revolución industrial en Europa; ahora, por supuesto, se está difundiendo rápidamente según formas muy distintas por todo el mundo. «Mientras las máximas sociedades políticas avanzan, en sus bordes y en sus fronteras los rasgos arcaicos y primitivos se desmoronan» (*ibidem*: 128-129). Por ejemplo, el hecho es bien conocido conforme se produjo «la conquista del Oeste» en la colonización de los Estados Unidos, al igual que ocurre en la

contemporánea conquista del Amazonas brasileño. Las características primitivas han sido víctimas del impacto monolítico de la civilización moderna; son antitéticas con respecto a los rasgos civilizados al máximo. Para la civilización resulta imperativo derrotar a los «bárbaros» dentro de sus puertas; en sus últimas etapas se propaga mediante conquista o cualquier forma de colonialismo.

Niveles de las actividades económicas y de la tecnología

Desde una perspectiva histórica, las fases de la secuencia evolutiva cultural también pueden describirse en términos y en contraposición a los modos antropológicamente conocidos de comportamiento económico. Las herramientas, los detalles de las viviendas, los restos fósiles pueden revelar algo más que el nivel de capacidad técnica; es decir, nos hablan de cómo desenvolvían su vida los seres humanos. En otras palabras, existe una cierta correspondencia entre las secuencias de los arqueólogos y los estadios económicos (Childe 1951: 34-35). Las sociedades del Paleolítico Superior pueden verse como aproximadamente equivalentes a las simples *economías recolectoras de alimentos* existentes.

Este nivel de existencia sociocultural se caracteriza por la relativa simplicidad del sistema económico, la producción para el consumo, la división sexual del trabajo, la ausencia de técnicas elaboradas para el almacenamiento de alimentos, porque las herramientas que se hacen o utilizan están adaptadas para el mejor cultivo posible del medio ambiente tal como culturalmente se define y comunitariamente se concibe, y por una típica e impresionante cantidad de tiempo libre a disposición de todos

los miembros (Sahlins 1972: cap. 1). Tales pueblos dependen de la caza, la pesca, la recolección de bayas, nueces, insectos, raíces, mariscos y otras actividades similares. Las unidades sociales suelen ser pequeñas, lo que refleja la adaptación cultural al complejo de variables tales como los rasgos del medio ambiente, el carácter de la tecnología culturalmente derivada, la naturaleza de los modos de cooperación históricamente dados, como el parentesco, etcétera. Ninguna variable determina por sí sola el contenido ni la forma de ninguna concreta adaptación sociocultural de este nivel; sin embargo, puede decirse que durante todo el Paleolítico la humanidad vivió directamente de la naturaleza.

A pesar de las diferencias en los detalles culturales y económicos, cierto número de sociedades contemporáneas puede clasificarse como simplemente recolectoras de alimentos. Lo importante es que la sencilla comunidad recolectora de alimentos no tiene ningún punto terminal en el tiempo. Persiste hasta el presente entre los habitantes del centro de Australia, los bosquimanos del sur de Africa, los esquimales, los indios sudamericanos, los indios del oeste de América del Norte, y demás. Sólo unos pocos centenares de miles de personas vivían de este modo antes de la expansión de la civilización europea, la mayoría de ellos australianos e indios noroccidentales de América del Norte.

En contraposición con la dependencia de la naturaleza propia de las culturales peleolíticas, la transición a la etapa neolítica señaló el comienzo del control por los hombres y las mujeres de sus abastecimientos de alimentos, gracias al cultivo de plantas y a la domesticación de animales. (En la actualidad se acepta por regla general que las mujeres fueron recolectoras de plantas silvestres du-

rante el Paleolítico y las inventoras de su domesticación.) Esto se ha denominado la «revolución neolítica»; pero el término denota un proceso (véase más adelante) y no una catástrofe. Al hablar del Neolítico nos referimos a un *conjunto que incluye los comienzos de la domesticación de plantas y animales, la vida sedentaria dentro de asentamientos relativamente estables, y una tecnología muy evolucionada de la piedra pulimentada* (de ahí surge el limitado y equívoco término de «Neolítico» o «Edad de la Piedra Nueva» para todo el período) *y la manufactura de cerámica*. Uno de los resultados, entre otros, fue el enorme aumento de la población con respecto a la del Paleolítico. Este último criterio es el que cita Childe (1951) como principal signo del progreso.

Pero la insistencia en el progreso evolutivo, tal como lo caracterizan los escritos de Childe, es mecánica, porque no es suficientemente crítica. Una argumentación dialéctica retrocedería hasta las funciones significativas del pasado y las incorporaría al mismo tiempo que mira hacia delante en busca de la necesaria reconstrucción revolucionaria de la civilización occidental como prototipo de la edad neolítica, comunitaria y sin clases.

Las tempranas culturas neolíticas, las correspondientes a la transición desde el Paleolítico, pueden denominarse *economías agrícolas simples*, que supone en primer lugar el cultivo de parcelas de bosque. Este modo primitivo de producción de alimentos, la *horticultura*, es un sistema que utiliza parcelas cambiantes trabajadas con palo de cavar o azada. Entre los grupos contemporáneos, este tipo de sistema económico puede identificarse en diversas partes del Nuevo Mundo —entre los iroqueses de América del Norte y entre los indios de las selvas tropicales de Brasil—, en Africa entre las tribus del

Congo, y en algunas primitivas comunidades cultivadoras de alimentos que producen pequeños excedentes para fines ceremoniales o para grandes redistribuciones, en Malasia, Micronesia, Polinesia y Melanesia. Antes de Colón, dos o tres millones de personas vivían de esta forma. La consecución de la producción de alimentos fue un profundo acontecimiento cultural. Una vez que hombres y mujeres cultivaron alimentos almacenables (tubérculos en los bosques, cereales en las llanuras), fueron posibles los alojamientos permanentes de grupos relativamente grandes. Los primeros cultivadores de alimentos carecían de actividades ganaderas y habían desarrollado una tecnología del pedernal y de la piedra (las culturas mesolíticas) adecuada a sus necesidades, sobre en todo en lo relativo a herramientas de caza. Continuaron explotando los recursos disponibles de caza y pesca como suplementos de proteínas para el sistema económico en desarrollo de alimentación vegetal.

Este nivel de simple economía agrícola se entremezcló imperceptiblemente con el siguiente, el de las *economías agrícolas y ganaderas avanzadas*. Esta transición contiene todo el problema de la formación del estado. Debemos señalar, no obstante, que la agricultura sedentaria de azada, la horticultura, persiste como base productiva en muchas economías de las selvas tropicales, como, por ejemplo, en numerosos «reinos» de Africa occidental. Conforme el tardío Neolítico se esfumó en la incipiente civilización, lo que a veces se denomina inadecuadamente la *Edad del Bronce*, con especialización artesanal y organización comercial centrada en las ciudades densas de población, las culturas se fueron caracterizando por la desigual distribución de la producción, la imposición de tasas y tributos, el limitado acceso a los recursos estraté-

gicos y la propiedad privada (es decir, una estratificación económica), un derecho incipiente, el reclutamiento de ejércitos y la guerra de saqueo. La búsqueda de las herramientas de bronce, por ejemplo, en los comienzos del Egipto dinástico, requería importantes excedentes de comida para mantener las actividades mineras, transportistas, metalúrgicas, refinadoras del metal y artesanas. Quienes no producían alimentos tenían que ser sostenidos por los agricultores, los pastores y los cazadores. Estos ejércitos de explotadores compuestos por nobles, artesanos, administradores, soldados y sacerdotes fueron las parteras de lo que se ha denominado la «revolución urbana», una floración de ciudades más grandes y más populosas que las aldeas neolíticas, pero que se desarrollaron y evolucionaron a partir de bases neolíticas (Childe 1951: 35).

Cientos de millones de individuos anteriores a la escritura corresponden a la categoría de las economías agrícolas y ganaderas avanzadas. Suponen más del 95 % de las personas vivas de que se han ocupado los antropólogos. Hablando en términos históricos, han evolucionado directamente a partir de las tempranas economías cazadoras y recolectoras de alimentos, por las que se difundieron la agricultura y el pastoreo, juntos o por separado, durante los últimos trescientos a mil años; o bien han evolucionado a partir de primitivas economías productoras de alimentos que producían pequeños excedentes de comida para uso ritual, para elementales intercambios de trueque o para ostentación. A veces los excedentes eran extraídos a tales personas por una autoridad política superior con objeto de mantener a los grupos y clases no productores de alimentos, incluida una buro-

cracia incipiente (véanse tomo VI, cap. 1, y el cap. 2 del presente tomo).

Todos los pueblos africanos (excepto las poblaciones khoisan, que incluye a los hotentotes, y los bosquimanos como los kung; algunos grupos congoleños; y los negritos, *v. g.*, los pigmeos mbuti) eran pastores o agricultores cuyas economías eran capaces de generar cosechas de alimentos relativamente grandes (fuera voluntariamente o bajo coacción), al igual que ocurría en los grupos de las islas polinesias y micronesias, la mayor parte de los melanesios y de los malayos, y en América, entre otros, en los aztecas, los incas, los mayas y los chibchas de Colombia.

Es importante señalar que el pastoralismo puro ha sido raro, es decir, el pastoralismo desconectado de sociedades que tuvieran agricultura. Quienes mejor ejemplifican tal caso son los nama del desierto de Kalahari (hotentotes) y algunos grupos de propietarios de renos del norte y el este de Siberia (chukchi).

La transición del Neolítico a la civilización, la transición de las comunidades de aldea relativamente aisladas y autosuficientes a las ciudades rebosantes, constituye el punto donde la prehistoria acaba técnicamente, tras larga épocas de desarrollo cultural. La «revolución urbana» fue el comienzo de la civilización tal como la conocemos; comprende la aparición del estado y de la estratificación en clases avanzada, por ejemplo en Oriente Medio, la atenuación de la sociedad primitiva o tribal y la emergencia de un campesinado reconocible. Además, la revolución urbana señaló el comienzo de la escritura; de manera que se instalan una nueva correlación entre la sociedad primitiva, tribal y basada en el parentesco con la sociedad anterior a la escritura y de la sociedad que

conoce la escritura con la sociedad civilizada. Pero este último punto debe matizarse con cuidado. En América del Sur entre los incas, en México entre los olmecas, los aztecas y los mayas, en el Africa aborigen y en otras partes concretas del mundo, la verdadera escritura no se conocía, pero había comenzado la civilización. Es decir, empezaba a surgir el estado, se mantenían grandes ejércitos de personas con los excedentes extraídos a los campesinos, se construyeron carreteras, se edificaron zonas urbanas, evolucionó la diferenciación en clases, se reconocieron reyes y emperadores: la sociedad moderna estaba en vías de nacer. Así pues, podemos ver que la civilización se ha desarrollado con y sin escritura, en diversas partes del mundo y en momentos distintos. En Mesopotamia (Sumeria) el 3500 a. C., en el antiguo Egipto alrededor del 3000 a. C., en India alrededor del 2500 a. C., en China alrededor del 1400 a. C.; en Perú y en México desde una época tan temprana como el comienzo de la era cristiana, en algunas regiones del Africa occidental indígena desde alrededor del 1000 d. C., en otras en momentos tan recientes como en 1600 d. C. y a continuación de la conquista por parte de los europeos.

Por tanto, la civilización no puede asociarse con ningún artefacto ni invento concreto. En sus primeras etapas (como hemos visto) no está necesariamente conectada a la escritura ni al bronce; en Africa occidental, por ejemplo, las herramientas de hierro preceden al uso del bronce, que nunca se utilizó para herramientas ni para armas sino sólo en escultura. Tampoco está relacionada la temprana civilización con el uso del arado, puesto que en Africa occidental se utilizaban azadas de hierro. La tracción animal, tal como se utilizó en Oriente Medio y China, no tiene contrapartida en el Nuevo Mundo. La

civilización, pues, es un *proceso social* y puede igualarse a la extracción de excedente suficiente para mantener las instituciones urbanas, la diferenciación vocacional, el sistema de clases y, en consecuencia, necesariamente, alguna forma de autoridad política centralizada. En sus orígenes y en su esencia, y a pesar de sus beneficios, es un proceso de explotación social.

EVOLUCION Y TEORIA ANTROPOLOGICA

¿Cómo debemos interpretar esta explicación del decurso de la evolución social o cultural? Hace mucho tiempo que los antropólogos se ocupan del movimiento prehistórico de la sociedad hacia el estado como tema central de su disciplina. Sus teorías sobre la evolución social, al igual que sus concepciones del progreso, tienen sus raíces en contextos históricos y sociales concretos. De modo que su perspectiva intelectual está condicionada por su ambiente cultural; incluso la selección de los datos de estudio, lejos de ser «objetiva», refleja una elección que o bien está de acuerdo con el modelo preexistente o bien puede oponérsele.

Existen dos modelos teóricos predominantes y contrapuestos que subyacen en la mayor parte de los intentos de los principales pensadores evolucionistas. El primero incluye a los deterministas de la evolución, abarcando teorías intervinculadas como las de los materialistas mecánicos y culturales, los evolucionistas unilineales, los superorganicistas, los evolucionistas plurilineales, los ecologistas culturales, etcétera. Los de la segunda tradición son los pensadores dialécticos que se preocupan de

la historia concreta, es decir, de los fenómenos particulares y del cambio social emancipador más bien que de las leyes generales y de las abstracciones universales que «determinan» la evolución.

Determinismo evolucionista

Lewis H. Morgan, Edward B. Tylor, Leslie White, Julian Steward y V. Gordon Childe son las figuras dominantes de la perspectiva evolucionista.

LEWIS HENRY MORGAN Y EDWARD BURNETT TYLOR. Morgan puede calificarse de figura de transición; su obra es incipientemente dialéctica. No obstante, al igual que Tylor, Morgan concebía la evolución como un movimiento unilineal e inevitablemente progresivo hacia la civilización. Proyectaron las características primitivas sobre lugares y tiempos anteriores; consideraban que éstas eran la «base» de la evolución social. Aunque Morgan y Tylor tuvieran sus dudas —Tylor subrayó (1946: 134) que una de las lecciones sacadas «de la vida de las tribus bárbaras es que la sociedad puede funcionar sin policía que mantenga el orden»—, a largo plazo se consideraba que la dirección se orientaba de lo inferior hacia lo superior. Esta unilinealidad era el sendero universal que abarcaba a toda la humanidad en un movimiento progresivamente ascendente. «Pueden admitirse casos de deterioro físico y mental de tribus y naciones, por razones sabidas, pero nunca interrumpen el proceso general de la especie humana» (Morgan 1877: 60). Tanto Morgan como Tylor consideraban que este proceso universal estaba sometido a leyes naturales; de ahí se deducía una secuencia de etapas

evolutivas. El esquema de Morgan comenzaba por los «salvajes (que) avanzando a pasos lentos, casi imperceptibles, alcanzan la condición más elevada de los bárbaros... los bárbaros, mediante un avance progresivo similar, alcanzan por último la civilización» (*ibidem*: vi). Tylor también traza la sucesión de las instituciones humanas «en una serie sustancialmente uniforme en todo el globo... conformadas por una naturaleza humana similar que opera mediante sucesivos cambios de las condiciones en la vida salvaje, bárbara y civilizada» (Tylor citado en Lowie 1937: 80). Tylor ha comentado que «si hay ley en alguna parte, hay ley en todas partes». Estas afirmaciones comparten el supuesto fundamental de que las formas culturales (*v. g.*, los sistemas de parentesco) y las funciones (*v. g.*, los modos de reciprocidad) se dan de manera independiente en las distintas tradiciones, es decir, a través de una invención independiente. Aunque reconocen que puede tener lugar una difusión de elementos culturales, y no un desarrollo inflexible e históricamente independiente, tales préstamos de rasgos culturales planteaban más problemas a las secuencias de Morgan que a las de Tylor. El pensamiento de este último era suficientemente imaginativo para aceptar la confirmación estadística de su secuencia evolutiva uniforme como demostración de su validez científica. Esto se evidencia en su método de identificar las «adhesiones» de los rasgos culturales, es decir, la presencia de costumbres vinculadas como la asociación de residencia matrilocal y evitación de la suegra. La frecuencia estadística de tales conglomerados en una muestra amplia (de unas 350 culturas) de formas de matrimonio y filiación impresionó a Tylor en cuanto desarrollo bastante *regular* de instituciones vinculadas, lo que constituía una adecuada demostración de

las etapas evolutivas universales (Tylor 1889). Pero, paradójicamente, la percepción de Tylor de que la civilización, una de las «etapas universales» de la evolución, se propagaba con mayor frecuencia que se inventaba, contradice la supuesta inevitabilidad de un resultado final concreto para el proceso evolutivo.

Apuntalando las apretadas certezas del evolucionismo unilineal y universal se situaba la premisa causal de la *unidad psíquica*, la uniformidad mental de la humanidad. Pero esta idea era concebida de distinta forma por Tylor y por Morgan. Tylor entendía que las amplias diferencias mentales entre las distintas poblaciones se entendían como variaciones cuantitativas y no cualitativas (Tylor 1964: 232). El punto de partida de Morgan era, al igual que en Tylor, «la similar naturaleza humana», pero pronto divergía. Morgan afirmaba que «de unos pocos gérmenes de pensamiento, concebidos en los primeros tiempos, se han desarrollado todas las grandes instituciones de la humanidad». El entendimiento humano que contiene esos «pocos gérmenes de pensamiento» es «específicamente el mismo en todos los individuos y en todas las tribus y naciones de la humanidad... opera y debe operar por los mismos canales uniformes» (Morgan 1877: 255). Pero la uniformidad mental estaba relacionada, para Morgan, con la condición de la experiencia humana; la equivalente uniformidad se situaba dentro de un nivel equivalente de sociedad en la «cadena lógicamente conectada de las experiencias comunes». La unidad psíquica era el punto de partida; desde esa base la evolución de la sociedad estaba correlacionada con la evolución mental. Por desgracia, un determinado tipo de etnocentrismo, incluso de racismo, no es incompatible con este punto de vista.

Tanto Morgan como Tylor utilizaron sus propias adap-

taciones del método comparativo etnológico, que era, como ya hemos mencionado, un concepto dieciochesco. Los datos etnográficos de las culturas concretas se dispusieron según las grandes etapas de la historia evolutiva mediante la comparación valorativa de las distintas instituciones culturales abstraídas de sus contextos sociales. Esta ordenación de los rasgos culturales según una secuencia jerárquica fue un empeño deductivo basado en la premisa del funcionamiento uniforme de una ley universal del progreso: la presuposición de que la presencia del mismo fenómeno, cualquiera que fuese el contexto cultural, se debía siempre a las mismas causas. Estos supuestos condujeron a amontonar juntos elementos culturales (de discutible comparabilidad, como más tarde señalaría Boas) así como al extravío de los contextos sociales. Por ejemplo, la terminología de parentesco hawaiana, donde todos los miembros de la generación paterna se denominan «padre» y «madre», representaba en el esquema de Morgan una supervivencia de la nomenclatura de una organización anterior. Esto llevaba a suponer un matrimonio grupal, de esa fase anterior, en el que los niños llamaban a todos los adultos «madre» y «padre». Correlativamente, la secuencia supuesta por Morgan —que la patrilinealidad surge necesariamente de la organización matrilineal— llevó a deducciones forzosas que se demostraron equivocadas. Algunas de las organizaciones en banda más «primitivas», pongamos a modo de ejemplo, resultan ser patrilineales. No obstante, la cuestión de la anterioridad de la matrilinealidad en las sociedades hortícolas sigue siendo un problema de la antropología. Las limitaciones del método comparativo abstracto fueron el principal centro de la crítica de Boas al evolucionismo (1940) y una de las causas del surgimiento

de la escuela histórica de antropología con su énfasis en la integridad de las culturas enteras al margen del tiempo y del espacio, y de donde el énfasis en el *relativismo cultural* (Boas 1940: 270-280).

El etnocentrismo evolucionista de Tylor era típicamente victoriano, si bien su impulso progresista fue atemperado por una aceptación no demasiado entusiasta de la civilización. Hablaba, pues, de la antropología como de una «ciencia del reformador» que ayudaría al progreso al suprimir estorbos como las supervivencias del pensamiento animista. Las etapas evolutivas universales de Tylor han quedado como una descripción de los productos acumulativos de la sociedad: la civilización crece gradualmente mediante la acumulación y la «ampliación» de ese «todo complejo» que él denominó *cultura*. Pero ninguna dinámica en este proceso regido por leyes da la impresión de generarse a sí misma. En último término, por tanto, el evolucionismo de Tylor debe verse como un progreso inevitable, un decurso natural que abarca a todos los pueblos según un movimiento determinado hacia una mayor racionalidad dentro de la escala de la evolución.

La notable consecución de Morgan reside en su análisis de la historia cultural como interrelación de una serie progresiva (acumulativa) de inventos que interactúan con el «despliegue» de la secuencia de las relaciones domésticas y demás relaciones sociales institucionales. El conjunto de la serie técnica-subsistencia vinculada a una secuencia social-institucional abarca, en los distintos niveles evolutivos, un «período étnico». Y desde la perspectiva evolutiva, el modo de subsistencia condicionaba el proceso social e ideológico. La idea de Morgan de que la dinámica o causalidad conllevaba el cambio de un pe-

ríodo étnico al siguiente nivel es implícitamente dialéctica. En esta transición fundamental —de la «societas» (sociedad «gentil» basada en la organización en gentes o clanes) a la «civitas» (el estado basado en el territorio y la propiedad)— la causalidad radica en la acumulación de propiedades: «la idea de la propiedad se formó lentamente en el entendimiento humano, permaneciendo naciente y débil durante extensos períodos de tiempo... su predominio en cuanto pasión sobre todas las demás pasiones indica el habitual cemento de la civilización» (Morgan 1877: 6). Vio que el aumento de la riqueza con nuevos inventos condujo a la diferenciación social, a la creación de clases privilegiadas y a la quiebra de las gentes; el estado territorial suplantó luego a la sociedad primitiva basada en el parentesco o en el clan.

Morgan percibió que el profundo pasado de la humanidad fue un prólogo, que «la mera carrera de la propiedad no es el destino último de la especie humana, si el progreso tiene que ser la ley del futuro, así como lo ha sido del pasado». Su manera de entender la formación del estado como un proceso que implicaba la obliteración de las instituciones típicamente primitivas fue central para su intencionalidad dialéctica, la concepción del retorno del «pasado como futuro» y la incorporación de anteriores funciones en las nuevas formas sociales. Así, señaló «un plano inmediatamente superior de la sociedad... un renacimiento, en una forma superior, de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas gentes» (*ibidem*: 552).

ALFRED LOUIS KROEBER. Otra perspectiva, dentro de la tradición evolucionista, es que la cultura es un fenómeno en

emergencia: surge como un nuevo proceso *sui generis* una vez que la humanidad ha alcanzado la capacidad simbólica como consecuencia del desarrollo del cerebro en la evolución orgánica. Desde su punto de vista, la evolución cultural es un progreso derivado de la cultura que se basa en la capacidad simbólica pero que se sitúa al margen de la existencia humana. A partir de ese momento, la cultura la transportan los seres humanos como si fuese una entidad supraorgánica, un fenómeno extrabiológico, que se desarrolla de acuerdo con sus leyes inflexibles.

A. L. Kroeber es representativo de los supraorganicistas de la antropología como lo es Herbert Spencer en sociología. Kroeber concebía el proceso de la cultura como universal. Aplicaba la cultura de la especie humana como un todo y no las culturas individuales. Además, la evolución cultural, desde el punto de vista de Kroeber, era acumulativa, continua y progresiva. Y una de las formas de Kroeber para medir el progreso consistía en la acumulación cuantitativa de rasgos culturales. Metodológicamente, Kroeber sostuvo que la historia de la cultura debe estudiarse como si fuera una extensión de la historia natural. En consecuencia, esta corriente supraorgánica de «ideas en el sentido platónico» (Kroeber 1917: 186) podía estudiarse a la manera de las ciencias positivas, cuyo objeto es la enumeración de lo cuantificable. El contenido cualitativo de la cultura es incidental respecto a la contabilidad y catalogación de sus rasgos.

El efecto del énfasis de Kroeber consistió en reducir la experiencia humana a la esfera natural y, por tanto, evitar la historia vivida. La volición y la intención humanas se convierten en incidentales con respecto al inevitable flujo de la cultura supraorgánica. De hecho, las

emociones humanas se ven como fuentes de error en la tentativa de descubrir pautas y estructuras generales de este «nuevo factor [lo supraorgánico que] ha surgido... para elaborar sus propias consecuencias independientes» (*ibidem*: 208). El ser humano es inconsecuente en esta concepción puesto que los fenómenos culturales se consideran causados por otros fenómenos culturales; las personas simplemente sirven de vínculo entre los fenómenos culturales.

LESLIE A. WHITE. La formalización de la cultura por White es una aproximación más extremista que la de Kroeber. Es la dirección hacia la que apunta todo el materialismo mecánico y que se ejemplifica en ecuaciones como $E \times T \rightarrow P$ («P» es el «producto» cultural de la energía «E» utilizada por determinados medios tecnológicos, «T») o bien *la cultura avanza conforme la cantidad de energía acarreada per cápita aumenta, o conforme aumenta la eficacia o la economía de los medios para controlar la energía, o bien por ambas cosas* (White 1959: cap. 2). Así pues, White interpreta la cultura como si fuera un enclave de la física, a saber, la termodinámica.

El lenguaje de White se restringe en último término a la nomenclatura de las ciencias naturales que despojan a los fenómenos socioculturales de sus contextos históricos y vividos. Y si bien puede dar la impresión de ser partidario de la participación humana en la creación de su propia cultura, estudiándolo más de cerca, es una mera ilusión, como se ve si seguimos su argumentación hasta el final. White llamó «culturología» a la ciencia suprema que se ocupa de los sistemas simbólicos humanos. Pero la dinámica que impulsa la evolución de los sistemas sim-

bólicos es el proceso abstracto de liberación y acarreo de energía. Tal proceso se desenvuelve al margen de la intención de los individuos de las distintas culturas: «la energía es la dinámica, la fuerza viva que anima los sistemas culturales y los desarrolla hacia formas y niveles más altos» (White 1959: 57). «Así la evolución social humana se hace *inteligible* en términos de entropía, en términos de corolario de la segunda ley de la termodinámica» (subrayado añadido, *ibidem*: 145). (Entropía: puesto que todos los procesos termodinámicos reales son irreversibles, van acompañados de una disminución de la cantidad de energía disponible para el funcionamiento del sistema. La entropía es la medida de la energía no disponible.) En cuanto concepción que se aplica a los procesos humanos o sociales, la entropía nos permite una visión de la degradación de todas las culturas (distintas «energías» culturales) hasta un último estado homogéneo de universal similitud o uniformidad. Si lo que pretendemos es una inteligibilidad o explicación de la historia, debemos reconocer que White, con su campo culturológico, ofrece poca aclaración. Por el contrario, la tecnología y los sistemas energéticos se han elevado a «principio fundamental de la naturaleza, de alcances cósmicos» (*ibidem*).

Kroeber y White convergen en su intento de distinguir los fenómenos extrabiológicos que, aunque dependientes de la capacidad simbólica humana, constituyen una clase autónoma de cosas y acontecimientos. Tanto lo «supraorgánico» como la ciencia de la cultura, la «culturología», eluden la historia: la cultura se convierte en el sino colectivo de la humanidad; el «progreso» es la suma energética de herramientas en uso (White) o bien la acumulación del creciente número de rasgos (Kroeber). En ambos casos, la cultura no se percibe como un campo consti-

tutivo, naciente y abierto de significados humanos recíprocos, sino que se reduce a fórmulas mecánicas.

Si observamos la energía potencial per cápita almacenada en el inventario civilizado de las armas nucleares, esos artefactos termodinámicos por excelencia, White se presenta como un curioso evolucionista etnocéntrico. El potencial entrópico de energía nuclear acarreada y que espera su liberación es un signo del avance cultural. El resultado es un caso especial «de darwinismo social vinculado a la segunda ley de la termodinámica» (Diamond 1974: 342).

Científicamente, el evolucionismo de White no puede explicar las divergencias culturales locales que se asimilan al gran flujo de la cultura de la humanidad como un todo. Tylor estuvo de acuerdo en que las «etapas» evolutivas podían ser sólo aparentemente válidas, es decir, que bien podían ser deducciones basadas en la difusión de un único caso histórico. Tal difusión invalidaría el presupuesto de la invención independiente (fruto de la unidad psíquica) que se dice que subyace al movimiento universal que va de una etapa cultural a otra de acuerdo con la «ley» evolutiva. White no reconoce que su secuencia es una simple generalización de un ámbito muy limitado. No es posible, subrayamos nosotros, presentar un número suficiente de casos independientes para garantizar la conversión de la *teoría* de la evolución social en una proposición científica rigurosa. Las teorías sociales deben seguir siendo hipótesis provisionales. Y debemos reafirmar que los artefactos nucleares de nuestra cultura, la alienación de nuestra civilización y otros fenómenos afines nos obligan a suspender nuestra investigación crítica sobre la naturaleza del «éxito» histórico. Como ha observado Irving Goldman (1960: 711): «La diferenciación

por la variación... es el mismísimo meollo de la doctrina evolucionista».

JULIAN STEWARD. Julian Steward se interesó por una versión de la clásica generalización evolucionista que denominó *evolución plurilineal*. La intención manifiesta de Steward consistía en buscar *paralelismos* evolutivos de *presencia limitada* en lugar de universales. En consecuencia, rastreó las regularidades interculturales de «tipos culturales» partiendo de que los rasgos seleccionados tienen similares efectos e interrelaciones funcionales (Steward 1955: 23). Por ejemplo, caracterizó la banda patrilineal por unas «ciertas relaciones *inevitables* entre la economía cazadora, la filiación, el matrimonio y la tenencia de la tierra» (*ibidem*: 24). Y, partiendo de la obra de Wittfogel sobre la aparición de las civilizaciones basadas en los regadíos, Steward distinguió otros paralelismos en el desarrollo independiente de conglomerados de rasgos: plantas y animales domésticos, regadíos, grandes pueblos y ciudades, metalurgia, clases sociales, estados e imperios, sacerdotes, escritura, calendarios y matemáticas (*ibidem*: 178-209). Pero, al igual que la mayor parte de los evolucionistas, no desarrolló ningún argumento significativo que explicara la transición *entre* los distintos niveles de integración social (bandas, estados, etc.) de que se ocupó.

El énfasis fundamental de Steward recae en que hay correlaciones causales repetidas dentro de tradiciones culturales independientes: determinados rasgos están funcionalmente relacionados con otros y «algunos *deben siempre* ir acompañados de otros en las condiciones estipuladas» (*ibidem*: 27, cursivas añadidas). Estos parale-

lismos funcionales han sido calificados por Steward como desarrollos evolutivos científicamente detectables. En otras palabras, Steward hace un rechazo aparente de las *formas* culturales de la evolución unilineal, pero es un rechazo que sigue siendo superficial. No le importa menos que a otros evolucionistas la determinación de las «leyes» culturales que gobiernan relaciones inevitables. En la obra de Steward, sin embargo, estas «leyes» se expresan en forma de funciones (efectos funcionales «culturales y ambientales») y no como etapas modeladas sobre formas especiales, aunque Steward comparte con los evolucionistas más ingenuos la sensación de que hay una secuencia temporal, quizás necesaria y lógica, de las distintas culturas.

Pero la esquematización que hace Steward de los paralelismos repetidos estaba ligada a su estudio de las adaptaciones culturales y ecológicas, y éste es el aspecto de su obra que ha atraído a la escuela evolucionista moderna. El evolucionismo contemporáneo continúa la tradición del pensamiento universalista y unilineal, aunque en su forma de aproximación sustituya los anteriores conceptos de etapas por los niveles sociopolíticos, como tribus, jefaturas y estados, que lo caracteriza; y la causalidad se expresa en términos más declaradamente científicos. La fuerza motivadora de la evolución social se dice, por tanto, que depende de las variables «técnico-ambientales» y «técnico-económicas» (Harris 1968) o bien de la «circunscripción de la zona», la «presión demográfica» (Carneiro 1961), y de conceptos similares como el de «escasez» (Harner 1974). Y dentro del espíritu del determinismo evolucionista, estas teorías modernas se caracterizan por ser conceptos materialistas y mecanicistas. Reducen la invención simbólica a un mero imperativo ma-

terial —tecnología, presión demográfica, medio ambiente, etc.— y no hay dialéctica evidente entre un ser humano y otro, entre el ser humano y la naturaleza, entre el ser humano y la cultura. La humanidad se convierte en el yunque del cambio, nunca en el martillo.

Evolución dialéctica

En contra de todas las formas de determinismo evolucionista (con su asimilación de los procesos culturales a leyes típicamente asentadas por las ciencias físicas y naturales) se sitúa la creencia opuesta de que la evolución es un proceso dialéctico. La perspectiva dialéctica ha generado un método para la investigación histórica concreta a mediados del siglo XIX. Representa un intento práctico de suplantar la creciente alienación de la sociedad industrial en desarrollo. Pero las bases de los modos dialécticos de pensamiento tienen hondas raíces en la historia intelectual. Así, Engels atribuyó a Rousseau el pensamiento dialéctico y escribió que la principal obra de Marx seguía el orden y el método de las tentativas de Rousseau. La crítica de este último sobre la evolución de la sociedad en la Europa moderna fue agudizada por la percepción de las posibilidades humanas que se revelaron mediante la investigación de la historia y el examen de las descripciones de las culturas primitivas.

La causalidad unidireccional o la secuencia unilineal son, como hemos visto, conceptos del materialismo «mecanicista» (también denominado «vulgar»). Pero la realidad de las transformaciones sociales es más sutil; como hemos subrayado, la evolución es un proceso dialéctico. Así, G. Lukács señala (1971: 13) que los fenómenos socia-

les interactúan entre sí incesantemente y, en consecuencia, cambian. Para aprehender la realidad en cuanto proceso social es necesario comprender que las interacciones dialécticas no son más que interacciones de objetos invariables y determinados. Además, todo cambio social o cultural de importancia sustancial para el pensador dialéctico está siempre relacionado con una concreta totalidad social. En otras palabras, el cambio del mundo exterior, de la sociedad o de la cultura, debe entenderse como un fenómeno concreto y no como un fenómeno abstracto.

En cualquier nivel de la cultura, las categorías que utilizamos para describir el fenómeno en estudio —como las esferas social, institucional, económica o política— pueden encubrir (y por tanto estamos obligados a profundizalas) relaciones concretas entre los seres humanos. Lo que quiere decir que, en manos de los especialistas académicos, las estructuras sociales y económicas, las pautas culturales y los síndromes psicológicos se convierten en niveles analíticos de abstracción que se tratan como objetos incorpóreos; se aíslan entre sí y se aíslan de toda referencia a los actores humanos. Pero cualquier tentativa sintética para recuperar la realidad del mundo social exige que volvamos a la «totalidad» del acto, del acontecimiento o de la cultura de la que se han destilado las distintas categorías abstractas. Este esfuerzo sintético debe considerar el problema de la volición o de la contingencia, de los acontecimientos reales. En suma, debe volver a la historia, bien para afectar conscientemente el curso de los acontecimientos o bien para comprenderlos, y bien pudiera ser que lo uno dependiera de lo otro. El empeño dialéctico consiste en profundizar todas las mistificaciones evolucionistas de estas categorías en cuan-

to eternas, inevitables y universales (véase también Diamond 1974: capítulo 11).

Así pues, en último término puede decirse que la transformación de las relaciones concretas en historia (que representan incorrectamente nuestras categorías analíticas) constituye la evolución social. Y que esto es el resultado de personas que actúan en el mundo en relaciones recíprocas. Nuestra comprensión del mundo debe ser económica, social y cultural ambiental, comparativa e histórica. No existen factores incorpóreos, ni «cosas» conceptualizadas en interacción: como hemos señalado, detrás de todas las categorías hay relaciones humanas, incluida la «naturaleza» que siempre es la naturaleza-para-los-humanos. La evolución social es un problema histórico concreto, no un proceso natural y científico.

Los dialécticos insisten en la interacción del individuo/a con sus posibilidades materiales —con la naturaleza— y con su herencia histórica y cultural. Y en esto divergen radicalmente de los no dialécticos, es decir, de los idealistas y de los materialistas mecanicistas. Rechazan la separación entre pensamiento y acción en el mundo. Los seres humanos son al mismo tiempo actores dentro del mundo y creadores de su propio mundo cultural. Tienen la capacidad de sintetizar su experiencia y de reaccionar intencionadamente de maneras inesperadas.

Lo que importa es que la historia niega la idea de evolución abstracta. La evolución está básicamente vinculada a los objetivos y la volición de los seres humanos; no es accidental. Al observar los procesos históricos concretos vemos reacciones contra las transformaciones sociales calificadas de «inevitables». Se trata de las revoluciones, las rebeliones y los movimientos mesiánicos que surgen como respuesta a la explotación socioeconómica

o bien dentro de los contextos de «aculturación» negativa (es decir, de *conquista*). Hay pruebas de «que la historia es decisión. Cada acto es, en primer lugar y antes que nada, un acontecimiento histórico; sólo después de ser historia viva se convierte en un especimen congelado, categorizado y sometido a análisis abstracto, en suma, en material para los culturólogos. En realidad, la historia no es en absoluto una categoría sino un atributo de los acontecimientos» (Diamond 1974: 339).

Los movimientos mesiánicos (a veces llamados «indigenistas») han sido una respuesta característica al contacto con los blancos en diversas partes del mundo. Veinte de estos movimientos están documentados en Africa con anterioridad a 1890; son más numerosos entre los indios americanos que en cualquier otro pueblo (con excepción del judío). En cierto sentido, los movimientos mesiánicos son el estertor de una cultura, su convulsión final o estallido de energía. Son significativos porque han demostrado el dominio que la cultura tiene sobre los individuos y la importancia abrumadora de la tradición entre los pueblos campesinos y primitivos.

El movimiento mesiánico es un poderoso esfuerzo psíquico por restaurar los sistemas de seguridad basados en la cultura que han sido atacados desde el exterior. Es una respuesta característica, pero de ningún modo es únicamente una reacción contra la amenaza de extinción cultural. Quizás sea la más positiva de las distintas respuestas alternativas que surgen en las situaciones de conquista, es decir, bajo la aculturación *negativa*. Su función habría de servir para articular la depresión espiritual de los indios. En la situación de «anomía» en que hay una desorganización del sistema de valores de la sociedad, la mayor parte de los miembros del grupo quedan desajusta-

dos con respecto a los rasgos significativos de su medio ambiente social. Los mesías predican la vuelta al antiguo orden o bien a un nuevo orden en el que revivirá o se restaurará el viejo orden. De manera que su papel consiste en proclamar un orden estable, un orden que determinará las reglas de acción y otorgará sentido al caos. Una buena ilustración de esta función estabilizadora o restauradora la constituyen los Movimientos de la Danza Fantasmal norteamericanos de 1870 y 1890, en correlación con el gran despojo de que fueron objeto los pueblos indios. Similar intento restaurador resulta evidente en el reciente movimiento mesiánico de Irán. La protesta islámica revificadora que derrocó el opresivo régimen iraní ha asustado a Occidente por su alcance fuera de lo habitual: una nación entera convertida al mesianismo. Pero la creación de la república islámica en el contexto de una nación-estado moderna y en vías de industrialización no constituye en sí misma una profunda transformación, pues los fallos del movimiento eran subrayados por la constante actividad de los partidos radicales y por el potencial de la presión contrarrevolucionaria procedente de los estratos socioeconómicos amenazados.

En términos convencionales, los campesinos se consideran grupos pasivos que carecen de conciencia revolucionaria. Dentro de las civilizaciones arcaicas, «es probable que, por ejemplo, los antiguos campesinos y obreros colaboraran a su propia explotación» (Diamond 1974: 17). Sin embargo, «durante 5000 años los campesinos se han sublevado mediante la evasión de los impuestos del poder central o bien atacando directamente a sus representantes» (*ibidem*: 18). Eric Wolf ha señalado (1969: 52) que durante el último cuarto del siglo XVIII en Rusia tuvieron lugar unos 300 levantamientos campesinos, «y nunca ha

habido época en que el campesinado haya sido completamente aquiescente. Entre 1826 y 1861 hubo 1186 levantamientos campesinos, con un crecimiento regular en cada período de cinco años». Los levantamientos campesinos han sido endémicos en muchas y muy dispersas sociedades, entre otras Japón, Italia, Francia, China y Alemania. Pero sólo en el siglo XX el campesinado se ha convertido en una fuerza revolucionaria, como en el caso de China. «Las consecuencias de este proceso para la evolución dialéctica en cuanto opuesta a la modernización unilineal son obvias» y quizás transcendentales (Diamond 1974: 23). «En resumen, los hombres crean las circunstancias y, conforme se hacen más conscientes de su situación en la sociedad, es probable que creen circunstancias revolucionarias» (*ibidem*: 345).

CONCLUSION

Nos hemos aproximado a la evolución sociocultural en cuanto proceso dialéctico y hemos contrapuesto esta visión a las distintas explicaciones ahistóricas de la evolución, cuyos principales tipos representativos son el evolucionismo unilineal y la concepción de la evolución supraorgánica.

Hemos puesto en cuestión el carácter determinista del pensamiento evolucionista y hemos rechazado las perspectivas ideológicas o dogmáticas a favor de un proceso evolutivo abierto cuyo desenlace final es indeterminado: es decir, que no reconoce ninguna meta final e inevitable hacia la que tienda toda la humanidad. Y si el pensamiento dialéctico rechaza los alegatos evolucionistas de cau-

salidad obligada, igualmente se ve empujado a percibir como problemáticas todas las nociones civilizadoras de progreso. La perspectiva dialéctica de la historia también rechaza la certeza evolucionista sobre las inevitables «etapas» culturales, al igual que la noción de «éxito» cultural (una forma de darwinismo social). Tampoco el progreso —medido por la mera acumulación cuantitativa de rasgos culturales— resulta aceptable desde el punto de vista dialéctico. El evolucionismo implica que el progreso puede medirse desde el punto de vista fantasioso de una cultura, que es un supraorganismo, y no desde la persona. Pero el verdadero problema es cualitativo; se trata de la participación en la cultura, o de la exploración creativa por parte de personas con posibilidades culturales. El haber situado erróneamente el centro cultural en el progreso abstracto y no en el desarrollo personal nos obliga a preguntarnos: «¿Por qué la noción de progreso ha cautivado a la conciencia moderna?»

La justificación de nuestra civilización es la idea de progreso: el Occidente presupone hallarse en la cima de un desarrollo progresivo hacia el que deben evolucionar todas las demás sociedades (si bien se reconoce que la moderna Euro-América tal vez no llegue a realizar el potencial de su propio modelo). Esta idea de progreso no puede abandonarse sin precipitar al hombre occidental en la crisis. Por mucho que critiquemos y, en consecuencia, intentemos «dirigir» los dilemas de nuestra propia sociedad, confiamos en nuestra definición de la civilización en tanto que progresiva. Al hacerlo, enmascaramos nuestra alienada existencia social detrás de la ideología de la posibilidad de progreso personal y social. Nuestra conciencia pertenece a una realidad construida por nosotros mismos pero aparece como el resultado natural de

un desarrollo evolutivo «obligado» sobre el que no tenemos control. Y si el progreso es inherente a la evolución, entonces la expansión de nuestros valores y nuestras técnicas por todo el mundo debe ser, lógicamente, progresiva. Ahí radica el punto de apoyo ideológico del imperialismo que difunde, mediante la conquista socioeconómica y política, imágenes reflejas de la experiencia doméstica de los alienados europeos. La tecnología, la sociedad y la ideología modernas «están siempre descoyuntadas entre sí, y eso es lo que empuja al sistema por un determinado rumbo. Nuestra sensación de movimiento, de *imperfección*, colabora a la idea de progreso» (Diamond 1974: 201). Los occidentales aguardan constantemente la perfección. Pero la solución no suele buscarse en forma de transformaciones sociales profundas; remendamos el sistema y nos remendamos a nosotros mismos. La transcendencia de nuestra desintegrada existencia social se concibe falsamente como posible en términos exclusivos de superficial transformación personal, es decir, de alivio de los síntomas. Y esa concentración en lograr la «integración personal», mediante numerosas variedades de terapia y técnicas de asociación, conserva nuestra patología social al alejar la atención de las relaciones contradictorias y las estructuras explotadoras incrustradas en nuestra propia civilización. Al mismo tiempo, fracasados en nuestros intentos de terapia particular, ponemos nuestras esperanzas en el futuro desarrollo automático de la tecnología, el aumento de los bienes de consumo, etcétera. Y entonces estas fijaciones llegan a representar la definición, humanamente irrelevante, del progreso de nuestra sociedad.

Esta cuestión se entiende mejor mediante una comparación con las sociedades primitivas, cuyas estructuras

básicamente gratificantes son percibidas por los individuos como permanentes. Tales sociedades que, siguiendo a Lévi-Strauss, calificaríamos probablemente de neolíticas, fueron consideradas por Rousseau «la época más feliz y duradera... la menos sujeta a revoluciones, la mejor para el hombre...» (Rousseau 1967: 220), un mundo en el que el progreso social es irrelevante. El progreso no es una simple posibilidad, sino que es vivido por los individuos como un auténtico crecimiento *a través de* la sociedad, no como un movimiento *de* la sociedad. Por eso, al confrontarla con una sociedad donde existe una unidad dialéctica de la gente y su medio social y natural, la concepción occidental del progreso vacila. En el mundo primitivo, los conflictos personales, las contradicciones del crecimiento, son compartidos, socialmente reconocidos y ritualmente expresados. La realidad viva de los primitivos consiste en una evolución personal cuyo clímax puede ser la conversión final en un espíritu ancestral. En nuestra civilización, la transformación personal consiste en el utópico deseo de los individuos encerrados en el estatus, reflejos de una sociedad que supuestamente progresa con independencia de los miembros que la componen. Estos contrastes nos llevan a concluir que los datos racionales de nuestro éxito cultural, medidos personal o socialmente, son débiles, a pesar de la urgencia de nuestra dedicación al progreso.

Nuestro imperativo es «reconciliar lo primitivo con lo civilizado, haciendo teóricamente posible el progreso sin distorsión o, al menos, permitiéndonos vivir las cualidades que los pueblos primitivos exhiben rutinariamente» (Diamond 1974: 175). Cualquier tentativa inferior, es decir, la aceptación de que nuestro modo especial de funcionamiento es inevitable, nos condenaría a la jaula de hie-

rro de la civilización, a la irresponsabilidad de nuestro sino.

Lo que importa a la antropología son los significados recíprocos: el comportamiento simbólico incrustado en la naturaleza humana, que es intencionado, inventivo y dialéctico. Al margen de sus limitaciones académicas, la antropología se ocupa de la historia real y no simplemente de las secuencias evolutivas lógicas, abstractas y determinadas. «La historia era la voluntad del hombre antes de que se convirtiera en el sino [evolutivo] del hombre, y siempre se han cometido en el nombre del hombre los crímenes más abstractos e insondables» (Diamond 1974: 24).

BIBLIOGRAFIA

Belasco, Bernard. 1975. «On the dialectics of human evolution». *Dialectical Anthropology* 1 (1): 86-93.

Bendix, R. 1964. *Nation Building and Citizenship.* Garden City: Anchor.

Boas, Frank. 1940. «The limitations of the comparative method of anthropology». En *Race, Language and Culture,* pp. 270-280. Nueva York: Free Press.

Carneiro, Robert. 1961. «Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazonas basin». En J. Wilbert ed., *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America, Causes and Consequences: A Symposium,* pp. 46-47. Antropologica Supplement Publication 2. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.

Childe, V. Gordon. 1951. *Man Makes Himself.* Nueva York: Mentor.

Clark, Grahame. 1971. *World Prehistory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Chardin, Teilhard de. 1959. *The Phenomenon of Man.* Nueva York: Harper & Row. [Trad. cast.: *El fenómeno humano,* Taurus, Madrid.]

Diamond, Stanley. 1974. *In Search of the Primitive.* New Brunswick, N. J.: Transaction (Dutton).

Geertz, Clifford. 1964. «The transition to humanity». En Sol Tax ed., *Horizons of Anthropology,* pp. 37-48. Chicago: Aldine.

Goldman, Irving. 1960. «The evolution of Polynesian societies». En Stanley Diamond ed., *Culture in History*, pp. 687-712. Nueva York: Columbia University Press.

Harner, Michael J. 1974. «Scarcity, the factors of production, and social evolution». En S. Polgar ed., *Population, Ecology and Social Evolution*. La Haya: Mouton.

Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. Nueva York: Crowell.

Holloway, Ralph L., Jr. 1968. «Human aggresion: The need for a species-specific framework». En M. Fried, M. Harris y R. Murphy, eds., *War*, pp. 29-48. Garden City: Natural History Press.

Johanson, D. C., y White, T. D. 1979. «A systematic assessment of early African hominids». *Science*, 26 de enero, 203: 321-30.

Kroeber, A. L. 1917. «The superorganic». *American Anthropologist* 19(2): 163-213.

Leakey, Mary D. 1979. «Footprints in the ashes of time». *National Geographic*, abril, 155(4): 446-57.

Lévi-Strauss, Claude. 1952. *Race and History*. París: UNESCO. [Trad. catalana: *Raça i Història*, Edicions 62, Barcelona.]

Lovejoy, Arthur O. 1960. *The Great Chain of Being*. Nueva York: Harper & Row.

Lowie, Robert. 1937. *History of Ethnological Theory*. Nueva York: Farrar & Rinehart.

Lukács, Georg. 1971. *History and Class Conciousness*. Cambridge: M. I. T. Press. [Trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona.]

Montaigne, Michel Eyquem de. 1958. «Of cannibals». En D. M. Frame ed., *The Complete Essays of Montaigne*. Stanford, Cal.: Stanford University Press. [Trad. cast.: *Ensayos*, Aguilar, Madrid.]

Moore, W. E. 1974. *Social Change*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.

Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society*. Nueva York: Holt. [Trad. cast.: *La sociedad primitiva*, Pavlov, México.]

Pilbeam, David. 1972. *The Ascent of Man*. Nueva York: Macmillan.

Rousseau, Jean Jacques. 1967. *The Social Contract and Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among*

Mankind, Lester Crocker ed., Nueva York: Washington Square Press. [Trad. cast.: *El contrato social. Discursos*, Alianza Editorial, Madrid.]
Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics:* Chicago: Aldine-Atherton.
Simpson, G. Gaylord. 1949. *The Meaning of Evolution.* New Haven: Yale University Press.
— 1974. «The concept of progress in organic evolution». *Social Research* 41(1): 28-51.
Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change.* Urbana: University of Illinois.
Tylor, E. B. 1889. «On a method of investigating the development of institutions; Applied to laws of marriage and descent». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 245-269.
— 1946. *Anthropology: The Study of Man and Civilization.* Londres: Watts.
— 1964. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.* Editado y resumido por Paul Bohannan. Chicago: University of Chicago Press.
Vico, Giambattista. 1970. *The New Science.* Ithaca: Cornell University Press. [Trad. cast.: *La ciencia nueva*, Aguilar, Madrid.]
White, Leslie. 1959. *The Evolution of Culture.* Nueva York: McGraw-Hill. [Trad. cast.: *La evolución de la cultura*, F. C. E., México.]
Wolf, Eric. 1969. *Peasant Wars of the Twentieth Century.* Nueva York: Harper and Row.

Capítulo 2

EL ESTUDIO ANTROPOLOGICO DE LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

Para empezar, ¿qué entendemos por «complejo» o «complejidad»? En términos sociales, la complejidad suele referirse a la jerarquía de las sociedades, partiendo de las culturas primitivas que se califican de «simples», en cuanto opuestas a la moderna civilización industrial. Esta última se caracteriza por las clases socioeconómicas: grupos con ocupaciones especiales (basados, históricamente, en la fundamental división civilizada entre trabajo manual y trabajo intelectual); organización burocrática del estado; dicotomía rural-urbano, y demás fenómenos afines. Las sociedades «simples» están compuestas de instituciones que suelen desempeñar más de una función (de ahí que puedan denominarse «plurifuncionales»). Los miembros de las llamadas sociedades «simples» funcionan por sistemas no-especializados, condición ésta vinculada a la «pequeña escala» (Benedict 1966) de la sociedad y que se describe como «polivalencia funcional» (Terray 1972: 143) y como el carácter «múltiple» de las relaciones sociales primitivas (Mitchell 1966).

Es importante señalar desde el comienzo, y este tema central se repetirá más adelante, que no hay ninguna entidad abstracta que encarne la complejidad. Las socie-

dades complejas son totalidades históricas concretas. El modo en que se defina la complejidad responde a la concreta perspectiva teórica vinculada a cada tradición intelectual. Correlativamente, no puede suponerse que definir una situación de una determinada manera corresponda necesariamente a la realidad de esa situación. Debemos tener presente, pues, que la elección de las categorías y los términos que se utilizan para describir un fenómeno social está condicionada por los precedentes culturales del científico.

LA CONCEPCION SOCIOLOGICA DE LA SOCIEDAD COMPLEJA

Los sociólogos clásicos

Una temática importante de la sociología ha sido el estudio del carácter y la dirección del cambio social. La idea tradicional de cambio social está ligada a un modelo organicista del mundo, que predomina en el siglo XIX; sus propulsores sostenían que las sociedades se desarrollan de lo simple a lo complejo mediante la diferenciación y especialización de sus partes. Al trazar un esquema del cambio social, la sociedad «anterior» suele proponerse como el punto de partida desde el que la tendencia desarrollista desemboca en una sociedad «posterior» que se parece a la sociedad del sociólogo o bien se compara con ella. Las sociedades anteriores, los puntos de partida en los estudios de las transformaciones sociales, han sido utilizadas para contrastarlas con las sociedades modernas

por teóricos como Herbert Spencer, Max Weber, Emile Durkheim, F. Tonnies, Georg Simmel y otros. Pero no todos los sociólogos presuponen que *todas* las sociedades pasan por un proceso de diferenciación que va de «lo simple a lo complejo», de «lo anterior a lo posterior». Aceptar este supuesto tiene una importancia crítica; si el proceso de la evolución social de lo simple a lo complejo es universal, es decir, si tal es el sino evolutivo de todas las sociedades, entonces se evita la historia y se vuelve irrelevante el estudio de los casos concretos. En realidad, la historia (o la experiencia de los acontecimientos reales) se convierte entonces en un obstáculo para quienes buscan generalizar sobre el cambio social como inevitable, ordenado y autónomo. De manera que lo esencial del estudio de la sociedad compleja gira alrededor de la perspectiva de los teóricos sobre la historia. En otras palabras, ¿se considera la transformación social movida por «leyes» científicas o bien se considera un proceso dialéctico como el descrito en el capítulo anterior. Esta última visión siempre tiene en cuenta la contingencia de los acontecimientos concretos sobre el comportamiento de las personas concretas implicadas.

La concepción de Max Weber es que, a largo plazo, la historia de la sociedad se caracteriza por un proceso de racionalización. Racionalización significa la eliminación de la vida social de todos los elementos que escapan al cálculo. De este modo, el movimiento hacia la complejidad social, o hacia la cultura moderna, supone un crecimiento de la *burocracia*, que se define como el aparato del gobierno racional en manos de «especialistas objetivos», que llevan a cabo eficazmente sus funciones «de acuerdo con normas calculables» y «sin tener en cuenta las personas». La burocratización eficiente e impersonal se identificaba

con «la cultura moderna más complicada y especializada» (Weber 1958a: 216), y el proceso de racionalización de la sociedad industrial representaba «la sustitución de la aceptación impensada de la costumbre antigua por la voluntaria adaptación a las situaciones en función del autointerés» (Weber 1947: 123). A la manera de ver de Weber (nunca insistiremos demasiado sobre este particular), este proceso de racionalización es el fundamento de todo comportamiento social *complejo;* la burocracia es el imperativo de todas las estructuras sociales complejas. Hay instituciones que objetivamente «se encargan de la economía según normas calculables y sin tener en cuenta a las personas».

Weber trató de aproximarse a determinados «tipos puros» de instituciones sociales, modos de interacción social, religiones del mundo y formas de autoridad o poder; estos «tipos puros» o «ideales» fueron los pivotes de su metodología. Buscó «determinar el grado de aproximación de los fenómenos históricos (es decir, tal caso histórico concreto) al tipo de origen teórico» (Weber 1958a: 324). En esta búsqueda, Weber contrapone las culturas de varias sociedades históricas, seleccionando los rasgos de importancia característica («los acentos de especial importancia de las realizaciones históricas») (*ibidem*: 292). Pero su propósito fue siempre el de rastrear la transición al estado burocrático. Donde mejor se aprecia esto es en la esquematización de Weber de los tipos ideales de formas de gobierno: contrapone la dominación basada en la tradición con la basada en la autoridad legal, de la que el gobierno burocrático constituye «la forma más pura». La aproximación de Weber, que para ser entendida requiere cierta familiaridad con las vivencias de los intelectuales alemanes decimonónicos en relación con el po-

der estatal prusiano y las élites del poder, se centra en la «legitimidad» para construir estos tipos ideales. Aunque examina sociedades de todas partes del mundo (*v. g.*, China e India) con objeto de poner de manifiesto las pretensiones de «legitimidad» de las formas de gobierno (es decir, el derecho a gobernar), Weber se ocupa fundamentalmente de la singularidad de la civilización occidental, donde el proceso racionalizador ha alcanzado todo su desarrollo. Así, anuncia la «jaula de hierro» del moderno orden socioeconómico como la condición «decretada por el sino». Y para Weber el caso ha logrado su desarrollo más ejemplar en Estados Unidos. Si bien era sensible a la singularidad de la civilización occidental dentro de la evolución social, su motivo de fondo consistía en esbozar el mecanismo social del *poder*, es decir, descubrir las bases de la legitimidad allí donde y siempre que se presentara. En la sociología de Weber, la «legitimidad» era un principio último y metafísico, un «tipo ideal» sin límites históricos.

Por el contrario, nosotros estamos interesados por la manera en que un puñado de conceptos, tales como «legitimidad», «burocracia» y «racionalización», nos ayudan a entender la sociedad compleja. En este sentido Weber fue explícito: «sólo la reversión de todos los campos —político, religioso, económico, etc.— a la organización de pequeña escala «simple» posibilitaría en alguna medida importante eludir la influencia de la burocracia» (Weber 1947: 338). La sociedad industrial se equiparaba a la administración compleja y en gran escala, y la burocracia desembocaba en un ejercicio más *eficiente* de la autoridad, basado en el conocimiento técnico (*ibidem*: 338-339).

En la historia universal de Weber, la «complejidad» quedaba demostrada por el desarrollo de la ciudad, un

tipo ideal que conduce al desencanto y a la disminución de «la calidad de vida». Además, Weber iguala la sociedad simple a las relaciones rurales fundadas en bases afectivas y tradicionales. Estas, decía Weber, son subjetivamente «la antítesis más radical del conflicto» (*ibidem*: 137) que se encuentra en la sociedad moderna. Precisó que los únicos grupos que funcionan sin aparato burocrático eran los que estaban en posesión de sus propios medios de subsistencia (*ibidem*: 338). Observando los singulares cimientos rurales de la sociedad campesina europea (a diferencia de la de Estados Unidos o Inglaterra, con sus empresas agrícolas racionalmente organizadas y de capital intensivo), Weber señaló el conflicto entre la ciudad y el campo del continente: «dos tendencias sociales se apoyan en esas bases absolutamente heterogéneas [es decir, distintas] y por tanto luchan entre sí» (Weber 1958a: 367). En contraposición al sentimiento subjetivo de pertenecer a las relaciones «comunitarias» aparece la racionalidad impersonal de las relaciones sociales «asociativas». Esto refleja la contraposición de F. Tonnies (1957) entre los dos tipos societales de *Gemeinschaft* («comunidad») y *Gesellschaft* («sociedad»), otra forma de yuxtaponer la sociedad «simple» y la «compleja», esta última con sus lazos personales y comunitarios reducidos.

Otro de los grandes teóricos de la sociología, Emile Durkheim define explícitamente, en *La división del trabajo social*, la sociedad compleja en contraste con el tipo social «segmentario» (inferior, anterior y más simple). El último está formado por una «repetición de segmentos similares homogéneos», o bien partes, pero los elementos de la sociedad compleja serían distintos «órganos, cada uno de los cuales tiene su función especial» (Durkheim 1933: 181). Las sociedades «inferiores», que se

identifican con lo «primitivo», eran no obstante «masas homogéneas de similitudes» correlacionadas por la respuesta automática de la *solidaridad mecánica;* sociedades coherentes debido a la identidad colectiva de sus miembros. Lo contrario de este tipo era la sociedad compleja, caracterizada por la *solidaridad orgánica*, la coherencia resultante de la interdependencia de sus distintas partes. Y Durkheim afirmó que la «desaparición» de la solidaridad mecánica, el tipo anterior, «es condición necesaria para la aparición del otro». Durkheim calificó este cambio de ley histórica (*ibidem*: 174).

Además, consideró el proceso de diferenciación societal, al que corresponden los dos tipos de solidaridad, un proceso que diferencia las cualidades humanas individuales; el desarrollo de la sociedad tiene como resultado el surgimiento de lo personal y lo diferenciado. Bajo la solidaridad mecánica, «nuestra individualidad es nula... nuestra personalidad se desvanece» (*ibidem*: 130). Por el contrario, en ese nivel, «la individualidad es algo propio de la *sociedad*» (*ibidem*). Según la elaboración de Durkheim, pues, sólo gracias a la división del trabajo, y la correspondiente solidaridad orgánica de la sociedad compleja, los individuos pueden llegar a delinear una «esfera de acción» y, con ésta, una personalidad (*ibidem*: 131). Pero esto conduce a una fuerte cohesión, debido a la mayor dependencia de la sociedad de cada una de sus partes. En consecuencia, la división del trabajo diferencia e individualiza sus partes al mismo tiempo que las hace más interdependientes e intensifica la unidad del organismo social. Esta es la razón de que Durkheim llamara *orgánica* a la solidaridad resultante de la división del trabajo. Era una solidaridad basada en la total dependencia de los seres humanos de su rol en la sociedad (como cada

diente de un engranaje). La sociedad, pues, se imaginaba con una realidad objetiva y una existencia independiente de las personas. Por tanto, la sociología, el estudio de la sociedad, era a la vez anterior y superior a la psicología, desde el punto de vista de Durkheim. En realidad, en la sociología de Durkheim, la sociedad era el origen de la idea de Dios, puesto que cada una de las personas mutuamente dependientes y parcialmente operativas se relacionaban con el poderoso organismo social como si éste fuera Dios, inventándose Dios en este proceso.

Dada la prioridad de lo social sobre lo individual, la tarea del sociólogo consiste en la medición de los *hechos sociales* como si fueran esencias, cosas, entidades cuantificables. El estudio de la sociedad compleja, según esta concepción positivista, consistiría fundamentalmente en ilustrar la forma en que las distintas sociedades se conforman a la ley universal de la diferenciación social y su consiguiente solidaridad. En las sociedades concretas, los rasgos singulares y la historia resultarían irrelevantes para este empeño.

Los sociólogos modernos

El supuesto que subyace a la sociología clásica y a la sociología académica moderna es que la realidad social es accesible mediante la observación del comportamiento humano, que la realidad corresponde a la vida social observable. El método sociológico se centra en reunir «hechos», es decir, los datos de la acción social perceptibles de manera inmediata; o bien se ocupa de los acontecimientos históricos si pueden verificarse empíricamente mediante el estudio de las estructuras institucionales; o

bien de los sistemas de valores («normas», «sistemas de creencias») y los tipos asociados de actividad grupal. Aunque entre los teóricos de la sociología se dan diversos énfasis, la tradición principal de la sociología lleva consigo la convicción de que el mundo social está *estructurado*, que puede ser aprehendido y descrito, pero que no puede cambiarse fácilmente: es un mundo dado, determinado. Así que la metodología que coherentemente sigue esta perspectiva ideológica consiste en la utilización de técnicas de examen e investigación para cuantificar las siempre crecientes cantidades de muestras interrogadas, a las que se preguntan cuestiones limitadas en correlación con las respuestas previstas, con objeto de llegar a una generalización de validez universal. Es significativo que esto esté relacionado con la idea intelectual occidental que considera la volición o intencionalidad humana como una fuente de error que debe excluirse de la tipología sociológica y del «análisis científico».

El método sociológico, pues, está relacionado con la perspectiva del sociólogo. El análisis de los datos reitera y refuerza la concepción teórica, imposibilitando con tal circuito que se penetre por debajo de los «hechos» superficiales a los procesos sociales subyacentes. El esfuerzo orientado hacia el cambio social se elude en pro de la «ingeniería social», es decir, del «afinamiento» del mecanismo social dado.

La ciencia sociológica no ha reflejado en conjunto la modesta renuncia de Weber (1947: 97) a aportar interpretaciones causalmente válidas y a ofrecer, en su lugar, sólo hipótesis «plausibles». Por el contrario, la mayor parte de la práctica sociológica se centra en la medición de lo fáctico en busca de variables dependientes e independientes o «causalidad». El resultado es la dependencia

de los datos generados por técnicas de interrogación comparables con los principios de la «estadística para científicos sociales», tal como se enseña en las universidades para licenciados y postlicenciados. El énfasis en la «validez» del examen (¿responden los resultados a la cuestión planteada?) y en la «fiabilidad» (¿son los resultados representativos de toda la población y de cada uno de sus segmentos tal como se presentan en la sociedad global?) elude considerar seriamente temas afines como: hasta qué punto van las respuestas implícitas en las preguntas; ¿se ponen los hallazgos del estudio en correlación con otros fenómenos que no sean los superficiales, es decir, están las «opiniones» de los informadores enmascaradas por una falsa conciencia de su situación social?; ¿son socialmente relevantes los factores para elegir los informadores? es decir, ¿cómo define el investigador la «población»?; y si son acordes las categorías de los datos investigados en los grupos de muestra que se agregan como objetos, unidades y cosas, con las relaciones reales entre las distintas clases de individuos tal como ocurren en el verdadero mundo social. En este entramado general, otra cuestión es la manipulación de las problemáticas categorías como «no sé», «sin respuesta» y «no disponible». Sin duda, las respuestas nulas constituyen obstáculos para obtener resultados limpios de la investigación, que deben proceder, según se conciben, de un mundo donde existe una identidad absoluta entre el sistema social y el sistema de medición que se le aplica. Pero la ausencia de tales correspondencias pone al descubierto inconscientemente las limitaciones de los métodos cuantitativos y positivistas aplicados al comportamiento humano. Por tanto, no es accidental que las aplicaciones «más conseguidas» de las técnicas de muestreo hayan sido las inves-

tigaciones comerciales llevadas a cabo para conseguir un beneficio dentro de las limitadas elecciones que marca el mundo cerrado del consumidor capitalista.

Otra aproximación metodológica derivada de la concepción sociológica de la sociedad es el estudio del funcionamiento de los roles sociales. En otras palabras, se supone que el sistema social opera a través de la interacción inmediata de los individuos, no per se, sino en cuanto actores que desempeñan roles sociales. En esta perspectiva, la unidad de observación se restringe a los *roles* interconectados y diferenciados: las personas en cuanto tales se convierten únicamente en mediadoras entre los roles. Ahí ponía el énfasis Talcott Parsons. Este sociologizó toda la cultura humana y, para él, el comportamiento del rol y la interacción de quienes desempeñan los roles constituyen la única definición de los sistemas sociales. La adhesión de Parsons al funcionalismo estructural era aún más extremada y menos histórica que la de Weber, quien formuló la concepción del comportamiento del rol. No obstante, Weber había entendido la distinción entre la especificidad funcional de los roles en las sociedades burocráticas y la «vaguedad» de una «serie cambiante de tareas y poderes delegados por el jefe» (*ibidem*: 343) en las sociedades tradicionales. Además, bajo la autoridad tradicional concebía una «ausencia de esferas claras de competencia» y de «preparación técnica racional como base de las cualificaciones para el cargo» (*ibidem*: 344-345). Aunque, en último término, Weber (y Durkheim) considera(n) la reducción de la persona al estatus como un hecho positivo, la diferencia entre *roles funcionalmente específicos* y *tareas cambiantes* es crucial para el estudio de la sociedad compleja. Esto tiene que ver con la división del trabajo, un desarrollo histórico decisivo, y

no puede mitigarse a la manera de Parsons, quien observó que «una vaguedad no tradicional suele ser el elemento más importante de nuestras pautas amistosas, matrimoniales y de otros aspectos del parentesco» (Parsons 1947: 75). Para Weber, la vaguedad se refiere a la ausencia, en las sociedades tradicionales, «de una esfera impersonal bien definida de competencias». La posibilidad de autonomía y de autodirección por parte de los individuos sociales, y no su asignación a roles, era antitética de la sistemática del funcionalismo estructural de Parsons. La civilización industrial moderna recluta sus actores especializados de la misma manera que la maquinaria manufacturera emplea partes suplementarias de recambio para fines especiales. Los individuos «multifuncionales» y los recambios de maquinaria constituyen barreras para la eficacia óptima del sistema. Se trata, pues, de una cuestión importante para el estudio de la sociedad compleja, un aspecto que recibirá un énfasis adicional en nuestro tratamiento del liderazgo y otros rasgos plurifuncionales de la sociedad primitiva. La sociedad en cuanto sistema de roles correlacionados y en equilibrio, podríamos agregar, excluye la posibilidad de cambio social dirigido por la actividad humana.

La disolución del individuo en la función o en el estatus, la sustitución del comportamiento autónomo o espontáneo por la dinámica del rol, era exactamente la tesis de Erving Goffman en *The Presentation of Self in Everyday Life* (*La presentación de la personalidad en la vida cotidiana*) y en sus estudios sobre las instituciones totales. La vida social se describía como dramatúrgica («teatral» sería una palabra más adecuada), un proceso en el que los roles se «abrazan» y los individuos «desaparecen» sólo para reaparecer como actores, máscaras o ilusiones

de sí mismos (véase Diamond 1974: 165 y ss.). Debemos señalar que la máscara de la sociedad primitiva, que revela una *identidad tradicional* que incorpora el individuo, es la antítesis de la *falsa identidad*, del «enmascaramiento» de la personalidad, que corresponde al debilitamiento de la personalidad en nuestra civilización. La búsqueda civilizada de la identidad —y su fracaso— es el tema de fondo del teatro del absurdo tal como se pone de manifiesto en las obras de Jean Gênet, Samuel Beckett y Eugène Ionesco, entre otros. Pirandello fue el primer dramaturgo que se orientó hacia la búsqueda civilizada de la identidad en lo que puede denominarse drama sin argumento, y al hacerlo no sólo reflejaba la verdad de su tiempo sino que se anticipaba a la última sociología de Goffman.

Alvin Gouldner, un sociólogo crítico, ha señalado que la dramaturgia sociológica está ligada a una economía de comercialización masiva y a la manipulación de las sensaciones (1970: 281-382). «La dramaturgia alcanza y expresa la naturaleza de la personalidad como pura mercancía, absolutamente carente de todo valor de uso: es la sociología de la venta de almas» (*ibidem* 383). La sociología de las realizaciones y la consiguiente obsesión por la manipulación de las sensaciones (la buena y la mala «imagen») son, pues, sintomáticas de nuestra patología social. Goffman no estaba interesado por la reciprocidad de las personas en una comunidad simbólica compartida. Más bien se ocupó de la estrategia de las sensaciones y se interesó solamente por la efectividad de las claves teatrales para hacer surgir otra nueva persona, que a su vez se comportaría de acuerdo con un rol. Las «personalidades representadas» (según la definición de Goffman) y el *potencial* de la personalidad auténtica no deben

confundirse. Lo cual quiere decir que no hay ninguna «dialéctica», ninguna interacción creativa, entre el rol social y la identidad personal. Por el contrario, en el mundo de las actuaciones de Goffman, la «personalidad del estatus», la continuidad entre el ego y la función social agotan la definición de la persona. Los individuos se aproximan cada vez más al rol. En la medida en que cumplimos las expectativas teatrales de Goffman, en esa medida seguimos siendo personas incompletamente desarrolladas y realizamos las predicciones de Weber y Durkheim. Y debemos repetir de nuevo que ni «la representación colectiva de roles» ni «el infinito enmascaramiento de la personalidad» son universales; por el contrario, son fenómenos representativos de la civilización (Diamond 1974: 165).

Debemos añadir que la actuación social puede eludir las relaciones reales de dominio y subordinación. Por ejemplo, las relaciones de broma entre los capataces supervisores y los obreros de la cadena en las fábricas dan la sensación de igualar la diferencia de autoridad, diferencia que fácilmente se reafirma en las situaciones disciplinarias y en las decisiones para contratar y despedir. De modo que la actuación del rol que niega la realidad social refuerza la estructura de poder establecida. Edward Thompson, en su estudio sobre el nacimiento de la clase obrera inglesa, comentaba la obsesión sociológica por la estructura y función de los roles sociales, que oscurece la realidad de las relaciones de *clase* en determinadas situaciones. «Por supuesto, el problema es cómo el individuo ha de encarnarse en este "rol social" y cómo la organización social concreta (con sus derechos de propiedad y su estructura de autoridad) se encuentra ahí» (Thompson 1966: 11).

La desesperación sociológica en lo relativo a la sociedad compleja

Durkheim (1933: 404), como si siguiera a Platón,[1] contrapone la «aparente» libertad de la sociedad primitiva con la «riqueza» de actividades asociada a una división más especializada del trabajo. Concebía que el progreso social entrañaba un doble movimiento: «conforme más avanzamos, más hondamente revelan las sociedades el sentimiento de la personalidad y la unidad». En consecuencia, Durkheim veía en la división del trabajo el vínculo principal de la organización social civilizada, una función que anteriormente desempeñaba en las sociedades primitivas la *conciencia colectiva*. La división del trabajo como fuente de solidaridad es, según sostiene Durkheim, *moral* y *positiva*. Así pues, las desviaciones del resultado «normalmente» previsto de la división del trabajo deben entenderse, según él, como negaciones del decurso *natural* de la solidaridad social; deben considerarse patológicas, es decir, que las partes sociales constituyentes están en estado de *anomía* (*ibidem*: 353-373) o disarmonía.

A Durkheim le preocupó este estado *anómico*, que califica de «malo». Más adelante definió la anomía como una fuente de «conflictos recurrentes», de «incoherencia social», de «desorden universal», de «anarquía». Prefigu-

1. "Platón entendió que el hombre, en la civilización, no puede saber lo que ha ganado hasta que haya aprendido lo que ha perdido... Toda su obra es una especie de antropología de la civilización, una vasta exploración de la sociedad política. [Pero] acaba con una nota de desesperanza... la última exposición social de Platón es francamente represiva y pragmática, y convierte la profecía en mera predicción. En *Las leyes*, la naturaleza humana se ha convertido en el enemigo, y nosotros reconocemos "la civilización" en esta visión (Diamond 1974: 121).

rado por Platón, que hacía equivaler la «justicia» a la división del trabajo y de las clases, el remedio de Durkheim para este mal era el siguiente: «El hombre está destinado a cumplir una función especial en el organismo social y, consiguientemente, debe aprender, por adelantado, cómo desempeñar su rol... es necesario hacer que le *guste la idea* de unas tareas circunscritas y unos *horizontes limitados* (*ibidem*: 402, n. 3, cursivas añadidas). En las sociedades complejas, según Durkheim, se nos guía hacia la moralidad y la ética ocupacional a través de los subgrupos ocupacionales o profesionales (*ibidem*: 1-31). Esta es la razón de que Durkheim manifieste «desconfianza [por] esos talentos excesivamente móviles que se prestan igualmente a todos los usos... más bien vemos nosotros la perfección en el hombre que persigue, no ser completo, sino producir; que tiene una tarea restringida y se dedica a ella; que cumple con su obligación, realiza su trabajo... el imperativo categórico de la conciencia moral asume la siguiente fórmula: *Lleva a cabo de manera útil una determinada función*» (*ibidem*: 42 y s.). Al igual que en *La república* de Platón, el individuo «ordinario» queda reducido a un rol limitado, que supuestamente agota sus capacidades inherentes. Pero la persona no necesita «encerrarse en» sino más bien articular sus funciones mediante «relaciones constantes con las funciones vecinas» (nótese que se trata de las relaciones del rol, y no de las asociaciones humanas) (*ibidem*: 372). Para evitar la anomía, Durkheim reconocía que la anomía era un fallo de la civilización, es menester que «contraigamos nuestro horizonte, elijamos una tarea determinada y nos sumerjamos completamente en ella, en lugar de tratar de convertirnos en una especie de obra maestra creativa» (*ibidem*: 401).) Esa es, en palabras de

Durkheim, «nuestra obligación en las sociedades superiores». Como veremos, esto es exactamente lo contrario de la múltiple funcionalidad de las personas en la sociedad primitiva; y también es un consuelo contra la desesperación, una mera predicción del futuro basada en las represiones del presente. Por el contrario, Marx, que no era un sociólogo académico, previó el potencial humano bajo el socialismo como sigue: los hombres podrán «hacer una cosa hoy y otra mañana, cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado al atardecer, criticar después de la cena... sin nunca convertirse en cazador, pescador, pastor ni crítico» (Marx y Engels: 53).

El pesimismo filosófico de Weber implica una crítica del moderno orden económico y de lo que él denomina la sociedad politizada al máximo. La industrialización occidental se ha convertido en una «jaula de hierro», lo que en ninguna parte es más evidente, cree él, que en Estados Unidos, a pesar de las ilusiones de libertad política y autonomía personal; y esta jaula encierra la vida de todos los que nacen en su interior. El movimiento social que avanza de las estructuras tradicionales a las racionales (burocráticas) debe alcanzar irremisiblemente como última etapa una sociedad compuesta de «especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón (Weber 1958b: 182). Weber entendía que estos desarrollos representaban progresos políticos: «un camino regular... desde las modificaciones de la venganza de sangre, sacerdotalmente, o por medio de arbitraje (en la sociedad tradicional), hasta la actual situación del policía como "representante de Dios en la tierra"» (Weber 1958a: 213).

A pesar de sus tinieblas, Weber se aferró muy pronto a la idea de que el orden burocrático era *técnicamente* superior a todas las demás formas de sociedad. Además,

Weber creía que «todas las "corrientes" democráticas» eran necesariamente paradójicas, dando lugar a la necesidad de estructuras burocráticas formales para asegurar la igualdad jurídica y la eficacia en la «democracia de masas». Weber ligaba el sino material de las masas al buen funcionamiento de las organizaciones burocráticas del capitalismo. «La idea de eliminar estas organizaciones se vuelve cada vez más utópica» (*ibidem*: 229).

Sin embargo, la desconfianza de Weber en el resultado del proceso racionalizador, su desesperanza respecto a la impotencia última de los especialistas funcionales que habitan en la jaula de hierro, persistió: «Ningún florecimiento estival tenemos por delante, sino más bien la noche polar de dureza y oscuridad heladas» (*ibidem*: 128). De hecho, eso es exactamente lo que ha significado la aparición del fascismo para la civilización del siglo XX. Y, de acuerdo con Durkheim, Weber apuntó decisivamente hacia las raíces de nuestro dilema: «El fenómeno de Platón, con su pregunta sobre cómo convertir los hombres en ciudadanos útiles, en cuanto problema dominante de su pensamiento, es impensable fuera del medio de la ciudad» (es decir, de la civilización) (Weber 1927: 317). Pero ¿cuál era la respuesta de Weber a la experiencia de la irracionalidad en un mundo «desencantado»? Abogaba por una «ética de la responsabilidad». Si bien la racionalidad de la sociedad-en-cuanto-maquinaria determina el sino de uno, su respuesta era la aceptación y el orgullo de la existencia profesional: «ponerse a trabajar y cumplir las «exigencias del momento» en las relaciones sociales así como en nuestra vocación» (Weber 1958a: 156). Así pues, Weber aconsejaba resignación; y la reducción de la persona incompletamente realizada a un estatus se convertía en un imperativo moral. El concepto del «bien»

se disolvía en el lenguaje del especialista eficaz y, a falta de reflexión y de personas, se divinizaba la sociedad; es decir, la sociedad era transmutada en una cosa-en-sí.

Resulta pues evidente que la dirección del cambio social en las obras de Weber, Durkheim, Parsons y Goffman era inherentemente burocrática y totalitaria. Cualesquiera que sean las opiniones o intenciones del sociólogo en cuestión, su obra puede utilizarse para sancionar la inevitabilidad del fascismo. Ese es el horizonte hacia el que apunta la imaginación de la desesperanza al fantasear sobre la absoluta eficacia del estado burocrático industrial avanzado. La desesperación sociológica con respecto a la sociedad «compleja» y la consiguiente crítica de la vida cotidiana encuentra así su lugar en las ideologías de los movimientos contrarrevolucionarios contemporáneos. Cuando no se perciben las posibilidades humanas, prolifera la adictiva atracción del fascismo, pues la gente busca escapar de las represiones del orden social para encontrarse únicamente con que la «jaula de hierro» es cada vez más elaborada.

Georg Simmel, otro contemporáneo de Durkheim y Weber, estudió el problema de las metrópolis en la sociedad compleja y desarrolló una sociología del terror. La ciudad, en cuanto lugar de la economía monetaria, era concebida por Simmel como una colectividad de extraños únicamente conectados por el cálculo racional que excluía todos los valores no monetarios. Se decía que la vida urbana era contraria a todos los «impulsos» e «instintos» e «irracionalidades», puesto que constituían obstáculos para el intercambio económico. Para Simmel, la actividad psíquica de este medio ambiente era absolutamente egocéntrica y defensiva: «lo que aparece en el estilo de vida metropolitano como disociación sólo es en realidad una de

sus formas elementales de socialización» (Simmel 1969: 53). Simmel observó que la ciudad no sólo se basaba en una especializadísima división del trabajo, sino también, correlativamente, en el manierismo, el capricho, la etiqueta y la persecución de la moda, lo que suplantaba el proceso de auténtica individuación. En último término, veía atenuada la participación en la cultura metropolitana; la sociedad, como fuerza objetiva impersonal, se mantenía, al margen y en contra del individuo. De ahí que, concluía Simmel, la persona se ve obligada a zambullirse dentro «para preservar su núcleo más personal» (*ibidem*: 59). En consecuencia la proliferación de manías «personales» de todos los tipos imaginables, desde la interpretación de las cartas del tarot hasta las formas extravagantes de psicoterapia, junto con la extensión de la cultura de las drogas, tienen todas por objeto conseguir seguridad, autocomprensión o bien, sencillamente, establecer un «contacto». El viaje hacia dentro era, pues, la respuesta psicológica a la incoherencia y agresividad de la sociedad moderna.)

LA ANTROPOLOGIA EN LA SOCIEDAD COMPLEJA

Una visión histórica, comparativa y existencial de la antropología

La antropología genera otra perspectiva sobre la condición humana. Aunque sus orígenes modernos se hallen en la Ilustración europea, las preguntas que se hacen los antropólogos tienen sus raíces en la naturaleza de la misma

civilización, ya que ésta crea la necesidad de buscar una definición del potencial humano que vaya más allá de lo que ya hemos reflexionado en la obra de los sociólogos fundadores.

Conforme la antropología se desarrollaba en el siglo XVIII, surgieron entonces dos tradiciones ambivalentes al tiempo que conectadas: la tradición *retrospectiva*, dedicada a buscar en la historia una posibilidad cultural y un potencial humano más permanente y de mayor profundidad expresiva (en contraposición con las realidades modernas que genera la sociedad «compleja» y, más concretamente, nuestra civilización burguesa); y la corriente *prospectiva*, que se ocupó del esquema lógico, racional y empíricamente deducido de las etapas evolutivas de la sociedad, y de la revelación de un nuevo ser humano a realizar en un futuro.

Estas dos concepciones constituyen la herencia ambivalente e irresuelta de la Ilustración de que disfrutan los antropólogos contemporáneos. Paul Radin, Robert Redfield y Edward Sapir fueron, por ejemplo, importantes retrospectivistas cuyos propósitos eran, dentro de un espíritu crítico, comprender la situación moderna. Julian Steward, Leslie White y V. Gordon Childe trabajaron fundamentalmente en la tradición prospectiva. La mayor parte de los antropólogos, empero, se ha comprometido menos conscientemente con una u otra corriente. Y hay matices retrospectivos en los pensadores evolucionistas que se sienten desencantados de la sociedad que proyecta sus propias teorías futuristas.

El problema reside en que la antropología es al mismo tiempo comparativa e histórica. Examina los contrastes y las complementariedades; registra las diferencias entre los distintos modos de vida social, no de manera

abstracta, sino siempre para comprender, y si se trata de una antropología crítica, para *cambiar* nuestro mundo y *cambiarnos* a nosotros mismos. Los antropólogos tratan de interpretar el ser cultural de otros pueblos intercambiando puestos con los actores del sistema que se estudia. Esta aportación metodológica fundamental es la «observación participante», una intensificación del trabajo de campo habitual, una ampliación de la idea de los historiadores alemanes románticos que en último término proceden de Rousseau, esa simpatía con «el objeto de estudio» que era esencial para el entendimiento histórico. Tal trabajo pretende penetrar en la conciencia de los actores del pasado —o de las personas de otras sociedades— con objeto de valorar nuestra existencia social en comparación con la suya y, como muy bien comprendió Rousseau, se nos impulsa a hacer este esfuerzo porque la definición civilizada de la existencia humana ha sido puesta en cuestión. De ahí que, para los antropólogos, la cultura debe representar algo más que una lista de categorías abstractas y de cosas desligadas de las personas. La cultura es una pauta de significados creados y compartidos, el lugar de la interacción simbólica. Abarca todas las distintas actividades *humanas* y define la sociedad *humana*. Esto es lo que quieren decir los antropólogos cuando califican a la cultura de «holística» y de un «todo complejo».

El interés antropológico por las dimensiones histórica y comparativa de la cultura y el esfuerzo por comprender esta última nos conducen a otra perspectiva sobre la llamada sociedad compleja. Desde la perspectiva antropológica, como contrapuesta a la sociológica, resulta visible que conforme más compleja es una sociedad, más especializada y, por tanto, más unidimensional es la persona y mayor es la pérdida de plurifacetismo de la humanidad;

cuanto menos compleja es la sociedad, menos especializada (y por tanto más global) es la persona y más ramificada su definición de lo humano. Esta es precisamente la razón, de que las sociedades sin clases, no burocratizadas ni alienadas, que, además, no estaban fragmentadas por una extremada división del trabajo, hayan atraído a los antropólogos y constituido el núcleo tradicional de la antropología.

Si queremos entender la naturaleza antitética de tal comunidad, debemos aguzar nuestra comprensión de lo que denominamos la alienación. Cuando hablamos de alienación en la historia civilizada, nos referimos en primer lugar a la alienación *social*. Marx, a finales del siglo XIX, fue el principal teórico de la alienación. Su aportación fundamental fue la transformación de la idea abstracta de la alienación de Hegel, como sino universal, como destino de la especie humana, en un fenómeno socialmente específico. Marx se interesó profundamente por la difusión de la alienación social genérica al capitalismo industrial en Europa.

Nuestro lenguaje habitual, en cuanto miembros de la civilización occidental, nos obliga a utilizar el mismo término «alienación» para tratar de lo que bien pudieran ser distintas experiencias que lógicamente deberían tener distintas denominaciones. Además, como miembros de las sociedades complejas nos vemos obligados a incorporar en un único modelo de la alienación, la nuestra, el paradigma o modelo de todas las demás experiencias que, mediante identidad o analogía verdadera o falsa, pueden relacionarse con la nuestra. La lógica de nuestro lenguaje, sometido al imperativo de lo que denominamos *ciencia*, tiende a asimilar las diferencias (categorizándolas de forma reductiva), mientras que nuestra imaginación histó-

rica y cultural (o sea, antropológica) se esfuerza por acomodar las diferencias, bien sea en sus propios términos o bien en relación con lo que ya hemos fijado y *bautizado* en nuestra lengua. Por tanto, cuanto más constrictivo o denotativo se vuelve nuestro lenguaje para servir a nuestra cultura tecnocrática, más opacas parecen las otras experiencias humanas y menos accesible y comprensible la nuestra propia. Así pues, transformamos esta alienación social en una alienación *existencial* transcultural, es decir, la vemos como el sino de toda la especie humana. Y se nos dice que las cosas siempre son así o bien se pronuncia algún otro veredicto intemporal sobre la condición humana.

Pero la alienación social insoslayable a que estamos sometidos en la civilización no constituye el sino de toda la especie humana; es el resultado del desarrollo del sistema de clases y castas; la elaborada división del trabajo y la consiguiente reducción de la persona al estatus y a la función laboral; el crecimiento de la autoridad política y jurídica a expensas de las sanciones morales y consuetudinarias; la sustitución de las asociaciones de parientes y cuasiparientes por las «lealtades» civiles y burocráticas; el afloramiento de lo que Marx llamó el fetichismo de la mercancía (la inversión del yo en un objeto prestigioso y la sustitución de las relaciones sociales, o sea, subjetivas, entre las personas por las relaciones de objetos entre cosas); la sustitución de la vivencia cultural directa y activa (y de los rituales) por diversiones segregadas, vicarias y pasivas; la contracción del ciclo vital mediante la exclusión de los «viejos» y la omisión de los «jóvenes», es decir, el fracaso en llenar las posibilidades sociales de las grandes fases del ciclo cronológico de la vida.

Desde la perspectiva evolucionista, pues, la posibili-

dad de la alienación social no es genética sino un estado humano en potencia que existe bajo determinadas condiciones sociales.] Por eso encontramos inaceptable afirmar que las cosas siempre han sido así como resumen final de la condición humana. Y, como tendremos ocasión de observar, en sus características sobresalientes, las sociedades primitivas son la absoluta inversión de la civilización y, por tanto, libres de alienación social. Sólo existe una costumbre primitiva que corresponda a nuestra alienación social, a saber, la excomunión «de la aldea o de la familia o de la misma tierra», de la cultura y de los vivos y de los muertos que constantemente renacen (Diamond 1974: 207). Este total *extrañamiento* (el sinónimo más significativo de la alienación social) de uno mismo y de los demás es el castigo más raro y más temido entre los pueblos primitivos. Entendiendo la excomunión de los pueblos primitivos, podemos comenzar a percibir el sentido de la alienación social entre nosotros. Además, tales contraposiciones iluminan la cuestión crucial de que la *desalienación de los individuos* y la *desalienación de la sociedad* son dos aspectos del mismo proceso.

Los antropólogos, pues, se han centrado en las sociedades primitivas y ponen en cuestión la definición convencional de complejidad referida a la sociedad moderna, pues el lugar del comportamiento auténticamente simbólico es la comunidad de personas en relaciones de reciprocidad. Tal comunidad, que es la característica de la vida primitiva, como ya hemos señalado, constituye la antítesis de un *colectivo*. Los colectivos son paradigmas de la sociedad «compleja» y surgen en la civilización. Son funcionales para fines especializados (eso es lo que se quiere decir con «racionalidad funcional»), y este comportamiento colectivo es el que interesa a la sociología académica.

El núcleo sociológico se sitúa en lo «público», que es la forma más disociada de nombrar la sociedad; el público es quien toma parte en el comportamiento colectivo, respondiendo mecánicamente a señales. El individuo se convierte en un reflejo del grupo; en la medida en que es humanamente posible, la cultura se desvanece de la sociedad y ésta última, por lo tanto, se concibe y trata como una cosa cuantificable. Desde esta perspectiva se dice que los hombres son creados o formados por su sociedad, que se mantiene al margen de ellos. La sociedad ordena la interacción de la persona con la sociedad, con el mundo de la naturaleza y con la herencia de la historia, es decir, niega la praxis humana: que los hombres hacen su mundo, su propia historia, incluso si éstos los conforman.

Nuestra necesidad de lo primitivo: un modelo de sociedad primitiva

Para ir más allá de la superficie del dilema de nuestra civilización, del que es sintomático la ciencia social académica, debemos contrastar la sociedad más «compleja», tal como la hemos descrito, con un modelo histórico e inductivo de funcionamiento humano en otro modo societal, es decir, en una sociedad «no compleja» o primitiva. Esto es un empeño antropológico. Utiliza los datos para proyectar un modelo cualitativo, una síntesis basada en la oposición lógica e histórica entre nosotros en la sociedad compleja y las gentes de la sociedad primitiva. Su objetivo es entender nuestras posibilidades imaginadas pero irrealizadas como personas civilizadas con objeto de recuperar una percepción de la totalidad y de la inmediatez de la experiencia humana.

Lo *primitivo* implica un cierto nivel de historia y un cierto modo de existencia cultural, que ilumina el otro lado de nuestra humanidad. Lo «primitivo» se refiere a instituciones ampliamente difundidas y bien organizadas que ya habían existido antes del nacimiento de las civilizaciones más antiguas, cuyo comienzo tuvo lugar alrededor del año 5000 a. C. en Oriente Medio, pero que posteriormente y en épocas diversas surgieron en muchos lugares del globo. Las pautas institucionales primitivas no desaparecieron con la emergencia de los estados arcaicos, como los de Egipto, India o China, sino que se subordinaron y transformaron conforme fueron surgiendo las poblaciones campesinas.

Los campesinos se diferencian de los auténticos pueblos primitivos en varias características sobresalientes. A diferencia de los primitivos, están vinculados a una economía de mercado y al funcionamiento del estado político. Es decir los campesinos están relacionados con una totalidad mayor. Kroeber (1948: 284) subraya este punto al describir a las poblaciones campesinas como «sociedades parciales con culturas parciales». Redfield los concebía como «las dimensiones rurales de las civilizaciones antiguas» (Redfield 1955b: 20). Wolf señaló la dimensión interior rural, el campesino como «cultivador en dependencia», subordinado, aclarando: (a) la naturaleza de la producción campesina, que es agrícola, (b) la naturaleza de su sistema económico, que se basa en la subsistencia doméstica con una conexión comercial por la que disponen de los productos industriales (*cash crops*), y (c) la red de poder que va más allá del campesinado, es decir, el estado o el poder estatal naciente con el que los campesinos cumplen sus obligaciones mediante el pago de los impuestos y las expropiaciones estatales de mano de obra

(«prestación personal») o de productos (Wolf 1966b: cap. 1; 1959: 67). [Nosotros subrayaríamos que la importancia del campesinado se centra en lo que se ha denominado el proceso de «campesinización»; es decir, el desarrollo de un campesinado a partir de los grupos primitivos transformados constituye la dinámica básica, y el problema, del proceso de construcción del estado (*cf.* Adams 1966). Los campesinos son grupos en transición cuando surge la sociedad compleja y, en el mundo contemporáneo, son vínculos entre la civilización arcaica y la civilización moderna.]

Así pues, los datos históricos, inductivos y comparativos del modelo de sociedad primitiva son accesibles a través de dos fuentes: los escasos pueblos periféricos supervivientes, sólo superficialmente rozados por las modernas influencias civilizadoras, y los grupos locales y remotos asociados con las civilizaciones arcaicas que todavía existen. En el último caso, como hemos dicho, debemos distinguir entre las características primitivas y las campesinas.

La correlación entre las fuentes contemporáneas que permiten comprender la existencia primitiva y los datos arqueológicos y documentales, dan como resultado una visión general de la vida primitiva. Esta debe entenderse como una sistematización de las *funciones*. No implica la existencia de *formas* (cómo se hacen las cosas) universales. Las formas de la sociedad primitiva son variadas, pero lo que importa es que las formas específicas de una sociedad tienen sus equivalentes funcionales en otra. De modo que un modelo que trate de retratar la realidad social primitiva es mejor construirlo como un *modelo funcional*, y eso, por supuesto, no significa que las sociedades primitivas sean culturalmente idénticas. «De hecho, la po-

sibilidad de distintos énfasis culturales parece ser mayor, aún cuando más sutil, entre las sociedades primitivas relativamente discretas y autosuficientes que entre los grupos civilizados... Sobre todo, los contrastes históricos entre las sociedades primitivas y las civilizaciones en máximo grado son muchísimo más fundamentales que: (1) la variación «horizontal» entre las distintas sociedades primitivas que utilizan distintas técnicas de subsistencia, por ejemplo, los cazadores y recolectores como contrapuestos a los simples horticultores» (Diamond 1974: 130). Aunque los contrastes entre los cazadores más marginales y un grupo local de una sociedad horticultora, incipientemente política, sean evidentemente importantes en muchos aspectos, lo que nos llama la atención, si hemos de generar un modelo funcional, es que existan similitudes sustanciales, incluso en tales casos.

Hay diez rasgos interrelacionados que puede decirse que representan las funciones fundamentales de la sociedad primitiva; siguiendo a Diamond (1974: Cap. 14): [2]

1. *Comunitarismo económico.* La base económica de las sociedades primitivas es comunitaria. Lo que entendemos por ese término no es que entre tales pueblos todo sea propiedad común; sino que existe un fácil acceso a todos los recursos económicos estratétigos, es decir, que los medios materiales de que depende la supervivencia del grupo y del individuo se tienen sustancialmente en común. El

2. Esto sólo es un esbozo muy abreviado de la argumentación allí elaborada. Sugiere que el lector dedique una especial atención a las modalidades sutilmente interrelacionadas que se basan en datos antropológicos y que constituyen un modelo crítico, comparativo e histórico de la sociedad primitiva.

grupo es la unidad laboral cooperativa tradicional. Su tamaño, puede oscilar entre una y varias familias nucleares, como en el caso de los esquimales, hasta diversas ampliaciones mediante la inclusión de asociaciones de parientes más extensas o bien el clan o grupos de clanes. Las unidades cooperativas también pueden definirse como localidad, aldea o fracción de aldea —por ejemplo, el «barrio» urbano yoruba (con sus grupos compuestos de campesinos a los que se superpone una autoridad estatal arcaica y explotadora)— o bien un conglomerado de aldeas como en el caso de los ibo del este de Nigeria.

Los cambios de las unidades productivas comunitarias y la distinta participación de las personas en los múltiples grupos de trabajo reflejan un nivel de comportamiento social que contrasta abiertamente con el trabajo especializado de los individuos en nuestra sociedad. Por ejemplo, Terray ha descrito (1972) la coexistencia de dos modos de cooperación económica, distintos aunque superpuestos, entre los guro de Africa occidental: por una parte, cooperación compleja en el plano del sistema tribal-aldea; por otra, cooperación simple dentro del sistema de linajes. La primera funciona intermitentemente y sus medios de producción son propiedad de todo el grupo; la *autoridad* de la unidad laboral es temporal, tiene carácter puramente moral y la ejercen sobre bases rotativas todos los hombres; la distribución de lo que se produce es igualitaria. Bajo la cooperación simple, la propiedad también es comunitaria, pero recae, en nombre del grupo, sobre un úni-

co dirigente, cualificado por la edad, con una autoridad continuada; el producto se «redistribuye», es decir, los bienes circulan de los productores a la autoridad central, que posteriormente los reparte como regalos a la periferia (Terray 1972: 95-186). Incluso en los protoestados de Africa oriental y occidental, las unidades sociales situadas en la base de la estructura política —las familias unidas o clanes— trabajan cooperativamente y poseen la tierra en común, aunque una determinada porción del excedente que producen se aparte para sostener el rudimentario poder civil.

Estos arreglos, en los que la unidad laboral de la sociedad primitiva puede cambiar de acuerdo con la estación, el fin y la necesidad, constituyen un intrincado modo de lo que nosotros, como observadores occidentales exteriores, calificaríamos de funcionamiento «económico»; los individuos participan en relaciones densas y en múltiples roles, lo que puede denominarse «cooperación orgánica». Como ejemplo del carácter «polivalente» de estos grupos, puede ser representativa la unidad laboral cooperativa de los dahomeanos, la *dokpwe*. La dokpwe proporciona ayuda mutua a sus miembros en la agricultura, la construcción y demás formas de trabajo afines, y también funciona como grupo ritual en las prácticas funerarias y demás ceremonias. Combina el trabajo con las canciones y la danza, y quienes trabajan son compensados con una fiesta especial (Herskovits 1967: 74). La dokpwe también «renueva las relaciones igualitarias de las familias unidas dentro de la aldea» (Diamond 1951: 98). En el extremo opuesto

a este modo de cooperación comunitaria se sitúa el comportamiento reiterativo y rutinario de las personas en las sociedades industrializadas, caracterizado por una extrema división del trabajo. Este último modo debe calificarse con exactitud de *interdependencia mecánica*. (Y debe señalarse que el examen de las primitivas economías comunitarias revela que en realidad estamos haciendo un inversión de la tipología de Durkheim, que la *solidaridad mecánica* de la sociedad tradicional y la *solidaridad orgánica* de la sociedad civilizada son atributos que, en nombre de una mayor exactitud, deben invertirse.)

Las excepciones a este comunitarismo no sobresalen en la observación. Cuando, por ejemplo, se aduce que el yoruba que construye sobre la tierra recibida del jefe del barrio urbano o bien del cabeza de la familia extensa es su propietario (porque su casa exige el gasto de su trabajo «privado»), (nos encontramos con que el derecho a transferirla es limitado, que la tierra no se puede vender. No obstante, entre los primitivos existe verdadera propiedad «privada» en forma de herramientas hechas por los individuos, taparrabos, rascadores y similares «extensiones de la personalidad». Pero tales ejemplos o bien, adicionalmente, la «propiedad» de propiedades incorpóreas —canciones, conjuros mágicos, rituales curativos, etcétera— son irrelevantes para la base económica de la sociedad comunal primitiva. Por tanto, si su propiedad no se difunde por la sociedad, los objetos resultan sin embargo accesibles a todos. Así,

el sistema yoruba de adivinación (*ifa*), aunque está bajo el control de un limitado número de adivinos y herboristas (*babalawo*), es muy accesible a toda la sociedad a cambio de bienes fáciles de conseguir, lo que convierte a la comunión con los dioses en prerrogativa comunitaria y no exclusiva de quienes «tienen la propiedad» de la sabiduría esotérica.

El hecho de que un grupo impida a otro el acceso a sus fuentes de subsistencia, tal como ocurre en las civilizaciones modernas y arcaicas, es desconocido en la sociedad primitiva. Es decir, no hay explotación económica del hombre por el hombre, de una clase económica por otra. Como observó Paul Radin, «todos los pueblos aborígenes aceptan la teoría de que todo ser humano tiene el derecho inalienable a un mínimo irreductible que consiste en la adecuada comida, el cobijo y el vestido» (Radin 1971: 106). De hecho, no hay clases económicas en el sentido de un grupo dominante y propietario de los medios de producción que extrae servicios laborales o bienes (el excedente) a un grupo subordinado, aunque el jefe pueda simbolizar en su persona el derecho de propiedad de una determinada unidad. En este sentido, por ejemplo, en todo Africa el jefe supremo suele recibir el nombre de «propietario de la tierra». Pero, como suelen decir los jefes dahomeanos a los europeos, sólo *no* utilizando su derecho simbólico de propiedad pueden mantener su tradicional relación con la gente y la tierra.

Cada uno de estos diez principales atributos

podría desarrollarse de forma similar. Más abreviadamente, pueden esbozarse como sigue: [3]

2. *El liderazgo es comunal y tradicional,* no político ni secular. El jefe de un clan o el patriarca de una familia es respetado como la corporeización del clan, la familia o la herencia tribal. En muchas sociedades, el jefe del clan es simplemente el miembro más anciano del grupo. La obediencia a estas figuras es simbólica, un signo de respeto hacia la propia tradición y, por tanto, de autorrespeto.

   El liderazgo también puede ser situacional y/o basado en la habilidad. Las sociedades primitivas abundan en «jefes». En cualquier tribu, *v. g.*, en los anaguta de la meseta de Nigeria, hay jefes de la caza, del trabajo, de la danza, de la pesca y de grados de edad entre las mujeres. Estos dirigentes sólo actúan en contextos específicos y durante períodos limitados de tiempo; es característico que su primacía se base en su destreza para determinadas actividades. Dentro de la sociedad, casi todo el mundo ocupa la posición de «jefe» en uno u otro momento.

   El liderazgo puede ser, además, una función de rango y estatus generalizado que automáticamente recae sobre todos los miembros normales del grupo por el mero hecho de haber alcanzado cierta edad o pasado por determinadas experiencias. La asociación del liderazgo tradicional con los tipos cambiantes, situacionales y «automáticos» de liderazgo reduce la ocurrencia de lo que podríamos

3. Los siguientes pasajes, puntos del 2 al 10, son extractos del libro de Diamond *In Search of The Primitive.*

calificar de hostilidad social de «amplio espectro», a la vez que disminuye la alienación que se desarrolla como respuesta a la autoridad arbitraria, ejercida desde un lugar remoto e impersonal. Las sociedades primitivas son democráticas (como señala Kroeber), aunque no son reductivamente «igualitarias». La igualdad no equivale a identidad en la vida primitiva. El liderazgo se distribuye y ejerce de forma razonable.

3. *Las leyes, tal como nosotros las conocemos, no existen.* La sociedad opera a través de la costumbre y de sanciones informales bien entendidas, y nunca mediante un aparato legal, administrado desde arriba en interés de este o aquel grupo, es decir, no mediante leyes codificadas. No hay funcionarios judiciales especiales; ni aparato jurídico específico y exclusivo. En la sociedad primitiva, sencillamente, no se presentan los múltiples conflictos legales a que estamos habituados en la civilización, como, por ejemplo, los derechos comerciales, los embargos estatales y las funciones burocráticas. En palabras de Tylor, «una de las cosas más esenciales que podemos aprender de la vida de las tribus bárbaras es que la sociedad puede funcionar sin policía que mantenga el orden.»

4. *Las sociedades primitivas tienden a ser sistemas en equilibrio; no están trastornadas por conflictos institucionales, aunque incluyen conflictos entre instituciones bien estructurados y muchas veces cíclicos; y por supuesto, existen conflictos per-*

sonales. Los primeros pueden ejemplificarse en las luchas limitadas entre hermandades y en determinados tipos de desviación institucionalizada; los últimos, en el habitual juego de las personalidades, que puede intensificarse hasta la brujería. De hecho, los mecanismos sociales incorporados para manifestar la hostilidad, que es en lo que consisten en parte estos conflictos estructurados, colaboran a fortalecer el tejido social; la sociedad, por así decirlo, reconoce y proporciona un amplio campo a la expresión humana.

El primitivo, pues, es conservador; su sociedad sólo cambia esencialmente bajo el impacto de las circunstancias exteriores, o bien en respuesta a cambios drásticos en el ambiente natural. Las desarmonías institucionales nunca llegan al punto de la destrucción social ni, correlativamente, de la desorganización individual, crónica y extensa.

5. *Hay un alto grado de integración entre las distintas modalidades principales de la cultura.* Entre la religión y la estructura social, la estructura social y la organización económica, la organización económica y la tecnología, lo mágico y lo pragmático, hay unas intrincadas coordinaciones. Estas correlaciones producen dos efectos principales: (a) tienden hacia la óptima eficacia práctica del sistema; y (b) integran toda una serie de emociones y actitudes alrededor de una actividad determinada, en lugar de aislar o abstraer la actividad del contexto humano. Un ejemplo evidente del primer efecto es la utilización al máximo de la tecnología por los sistemas económicos primitivos.

Ningún sistema económico primitivo es disfuncional con respecto a la tecnología disponible. Tampoco utiliza la tecnología de manera ineficiente o pródiga: las técnicas siempre están integradas en la totalidad de la cultura. El segundo efecto puede ejemplificarse en la comprobación de las actividades prácticas por los medios mágico-religiosos, como en el caso clásico del trobriandés especialista en la construcción de canoas, que revalida paso a paso la construcción de su nave con conjuros y encantamientos.

6. *El miembro normal de la sociedad primitiva participa en un sector de su economía social mucho más amplio que los individuos de las civilizaciones arcaicas y de la moderna civilización técnicamente sofisticada.* En relación con su medio ambiente social y el nivel científico y tecnológico alcanzado por éste, el primitivo medio está más realizado, en el sentido literal de la palabra, que la mayor parte de los individuos civilizados. Una razón importante de esta integridad funcional consiste en su control sobre los procesos de producción; es decir, el primitivo, al crear un instrumento, lo crea desde el principio hasta el final, lo utiliza con habilidad y lo controla. No tiene la sensación esquizoide de ser controlado por el instrumento y tiene acceso directo a los frutos de su trabajo, sometiéndose a los recíprocos derechos de sus parientes.

7. *La sociedad es holística y moral (no moralista); está organizada sobre bases de parentesco y tri-*

bales, no sobre bases políticas. Todas las actividades importantes, económicas, sociales e ideológicas recaen dentro y entre agrupamientos de parientes y cuasiparientes, sea en forma de familia nuclear, familias unidas, clanes, conglomerados de clanes o distintos tipos de hermandades. La sociedad funciona, pues, sobre bases personales, corporativas y tradicionales, y no sobre bases impersonales, civiles e individualizadas. Este *personalismo,* espléndidamente ilustrado por Hallowell (Diamond 1960: 19-52), es el rasgo más significativo históricamente de la vida primitiva y se extiende desde la familia hacia el exterior, a toda la sociedad y en último término a la misma naturaleza. Parece subrayar todas las demás cualidades distintivas del comportamiento y el pensamiento primitivos. Los primitivos viven en un mundo personal y corporativo, un mundo que tiende a ser un «tú» para el sujeto «yo», en lugar de un «ello» que tropieza contra un ser aparte y escindido. Para los primitivos, la conciencia es la condición más normal en el universo, percepción que también se encuentra en formas más civilizadas y abstractas, en las obras de Whitehead, Haldane y Theilhard de Chardin.

8. *Los modos primitivos de pensamiento son sustancialmente concretos, existenciales y nominalistas, dentro de un contexto personalista.* Esto no sugiere una falta de capacidad abstracta (todo lenguaje, toda cultura y toda convención discurre a partir de esta dotación filogenética humana), sino que indica el énfasis funcional de la estructura de

parentesco de la sociedad primitiva y la falta de interés por los tipos específicos de abstracción que pueden denominarse platónicos, en el mundo occidental civilizado. Contexto y existencia, antes que esencia, constituyen los aspectos establecidos del pensamiento.

9. *El drama ritual es un vehículo culturalmente comprehensivo para la expresión del grupo y del individuo en las coyunturas críticas de la esfera social y del ciclo vital personal, dado que estas crisis están prescritas por el medio ambiente natural o definidas por la cultura.* En tales ceremonias, se funden el arte, la religión y la vida cotidiana, y los significados culturales se renuevan y recrean sobre un escenario tan grande como la misma sociedad. En la secuencia que va desde la civilización arcaica hasta la moderna podemos restrear el proceso a través del cual se han desligado la religión, el drama y la vida cotidiana. El drama, la forma originaria del arte, se refugia en el teatro y la religión escapa a la iglesia. Los sacramentos, esos restos formalizados de los críticos ritos primitivos, y el «teatro», la «obra dramática», han evolucionado convirtiéndose en convenciones cuidadosamente cuidadas y estrechamente limitadas. La participación civilizada en la cultura se hace cada vez más pasiva, conforme la cultura se va secularizando cada vez más. Entre los primitivos, los rituales son catárticos y creativos. Son catárticos puesto que sirven para exponer sentimientos ambivalentes, si bien culturalmente modelados, sobre la tradición sagrada, la

autoridad constituida, la naturaleza humana y animal, y la naturaleza en general. Estos rituales también son creativos en cuanto revelación dramática de símbolos y previsión y elaboración de nuevos roles para los individuos; hacen explícitos los significados y renuevan la vitalidad del grupo. Tales rituales son fundamentalmente *expresivos*, en oposición al comportamiento «ritualista», predominantemente obligatorio y compulsivo, que encontramos como fenómeno neurótico entre los individuos civilizados.

El ritual primitivo difiere también de las manifestaciones ritualizadas de *grupo* de la sociedad civilizada; éstas fomentan la represión de la ambivalencia, en lugar de su reconocimiento y consiguiente utilización cultural. Es difícil imaginar una «parodia de lo sagrado» que tenga lugar, por ejemplo, en una ceremonia patriótica; en este sentido, todas las estructuras estatales tienden hacia el totalitarismo. Pero entre los primitivos, los acontecimientos sagrados son, como hemos mencionado, caricaturizados pública y frecuentemente, las paradojas fundamentales de la vida humana —*el amor y el odio, lo cómico y lo trágico, la dedicación y repulsa*, y sus derivados— se dejan «actuar» libremente, a veces desinhibidamente e incluso asesinamente. En este proceso son reconocidos y explicados. Sin embargo, el aspecto sangriento y terrorífico de la vida primitiva, que los individuos civilizados difícilmente pueden apoyar, precisamente debido a los contextos personales inmediatos en que se presentan, no pueden competir con la carnicería masiva, impersonal y racionaliza-

da que crece de amplitud conforme la civilización se extiende y ahonda. La contraposición no se limita simplemente al factor exponencial de la tecnología; en la sociedad primitiva, quitar la vida era una casualidad; en nuestra fase de civilización se ha convertido en una compulsión ideológica y abstracta. Determinados dramas rituales, o aspectos de ellos, reconocen, expresan y simbolizan los aspectos más destructivos, ambivalentes y demoníacos de la naturaleza humana; al hacerlo, quedan limitados y finitos; es decir, se convierten en autolimitados. Para ésto, por ahora, no tenemos paralelismo civilizado ni ningún equivalente funcional.

10. *La clara delineación de la persona humana dentro de un escenario social, natural y sobrenatural (es decir, autotranscendente).* La realización primitiva de la persona, o si se prefiere la «sensación de la personalidad», se logra mediante la elaboración afectiva de acontecimientos críticos del ciclo vital y mediante la ramificación de las relaciones personales que constituyen la misma definición de la sociedad primitiva. Este proceso de *individuación* constituye la antítesis del «individualismo» ideológico. El individualismo ideológico es un reflejo de lo que Redfield llama la *individualización;* ésta es un síntoma de la civilización y denota la creciente distanciación mecánica de unas personas respecto a otras, como consecuencia de la contracción y sustitución de los lazos orgánicos primitivos por las conexiones civiles y colectivas. Estos rasgos sobresalientes de

la sociedad primitiva deben conducirnos a prever una incidencia enormemente baja de los fenómenos caracterológicos o psiconeuróticos que sin ninguna duda crecen con la civilización, como ha señalado Meyer Fortes, entre otros. Esto refleja mi propia experiencia. Sólo añadiré que la disciplinada expresividad de las sociedades primitivas, junto con los soportes sociales y económicos tradicionales, tiene también como resultado una mayor tolerancia estructural de las manifestaciones psicóticas, cualquiera que sea nuestra definición de éstas y cualquiera que sea su verdadera incidencia, en comparación con las culturas civilizadas. Los restantes atributos de la sociedad primitiva pueden resumirse en esta sencilla exposición: [la *sociedad primitiva* es una comunidad, nacida de unos orígenes comunes, compuesta de personas en estado de reciprocidad y que crece desde dentro. Aquí tenemos las bases para una crítica multiforme de la civilización contemporánea.

Cuando comparamos nuestras vidas especializadas dentro de la civilización con el funcionamiento holístico de los primitivos dentro de sus comunidades se hace evidente lo mucho que hemos perdido.] El problema que todos nosotros afrontamos, incluidos los antropólogos que trabajan como especialistas burocratizados, consiste en desplegar nuestra comprensión de los primitivos con objeto de volver a conceptualizar la unión de la persona y la sociedad, de la persona y la naturaleza, de la persona y la historia. Y al examinar los modos intrincados de la sociedad primitiva, no sólo vemos la inadecuación de nues-

tra idea de progreso, sino que nos enfrentamos con la urgencia de «vivir las cualidades que los pueblos primitivos exhiben rutinariamente» (Diamond 1974: 175).

El estudio antropológico de la sociedad compleja

Conforme la civilización se propaga, en un proceso técnicamente llamado «aculturación», en realidad «conquista», los restantes pueblos primitivos se vuelven cada vez más marginales, no sólo geográficamente, sino también desde un punto de vista cultural. Son superfluos, de manera que, si no pueden ser transformados, se los destruye. Por eso el estudio de las sociedades complejas es en realidad el estudio de la civilización moderna.

La complejidad no plantea problemas metodológicos; el problema radica en encontrar los puntos críticos de la definición e interacción humana. En el trabajo de campo, el antropólogo busca el grupo local, la comunidad de personas en situación de reciprocidad. Pero tal comunidad es difícil de determinar en las sociedades contemporáneas. Como ya hemos dicho, el comportamiento civilizado se reduce cada vez más al funcionamiento de organizaciones colectivas donde los agregados de individuos toman parte en actividades especializadas que conllevan relaciones incompletas. Es decir, nuestra estrecha especialización funcional de las personas se considera culturalmente exhaustiva, la definición última de la propia personalidad.

La tradicional atención antropológica por el todo sociocultural apunta hacia la manera en que las diversas partes societales, por fragmentadas que estén, se integran en totalidades más amplias y más abarcadoras. Julian Ste-

ward (1955: 47), entre otros, ha considerado que se trata de un problema de determinación de los niveles de integración sociocultural. Steward procede a partir del nivel básico, «la unidad social irreductible», la familia nuclear, avanzando hacia los niveles suprafamiliares que modelan la interacción de las familias dentro de las comunidades, pasando luego al nivel institucional supracomunitario asociado con el estado y del que dependen los niveles inferiores (Steward 1972: 24-25). Por tanto, Steward divide la «cultura nacional total» en dos clases de rasgos: los que funcionan en el plano nacional y los que incluyen subgrupos de población. Estos últimos grupos pueden estudiarse directamente, mediante la observación participante, el método tradicional de la etnología. Estos grupos de nivel inferior pueden ser locales, es decir, unidades domésticas, barrios o bien comunidades más amplias, o bien pueden ser diferenciaciones translocales como las especialidades profesionales, la clase, la raza u otros segmentos societales con situaciones distintas.

Steward señaló (1955: 48) que «el método etnográfico es aplicable a los segmentos socioculturales, pero no a las instituciones nacionales». La cuestión radica en que las instituciones de amplitud estatal de la civilización afectan de forma desigual a diversos segmentos socioculturales. Lo significativo de esto es que ningún antropólogo puede experimentar el conjunto de ninguna sociedad compleja, ni siquiera de la suya propia. Sin embargo, el antropólogo debe conceptualizar la totalidad social mientras participa directamente como observador participante en una o más de sus partes incompletamente vinculadas. La «verdad» de lo que es una sociedad es siempre una sistematización que responde a la pregunta: ¿Por obra de quién y con qué objeto se ha generado el mode-

lo? Tal como estructura Redfield (1955a: 15) la cuestión en otro contexto, la propia concepción de la «pequeña comunidad», varía y las propias «ideas difieren según el punto de vista desde donde se describe el conjunto».

La elección de la unidad básica de estudio (que, por supuesto, debe ser también una unidad de la vida real) en la sociedad compleja está condicionada por el carácter fragmentario de nuestra existencia social. La familia ya no constituye el centro de la actividad económica, política y cultural. Cada uno de sus miembros se caracteriza por participar en uno u otro colectivo durante la mayor parte de su vida: la escuela, la fábrica, el negocio. La contracción de la familia a las dimensiones de un átomo social desligado es un reflejo de esta pérdida de función, y a la vez de la erosión general de las asociaciones de parientes o cuasiparientes al enfrentarse con los imperativos burocráticos y civiles. Como consecuencia, la socialización tiene lugar de una forma cada vez más uniforme en la escuela y en el trabajo. La familia urbana es emblemática de la naturaleza fragmentaria de la sociedad compleja, una unidad social perdida en el laberinto de redes parciales de diversa densidad (Bott 1971). Esta sería la conclusión de cualquier lector serio de, por ejemplo, el estudio de Seely, Sims y Loosely (1936) sobre *Crestwood Heights*, una obra pionera. Los investigadores se sorprendieron, hace una generación, al descubrir un profundo malestar social por debajo de la superficie apacible y opulenta de un suburbio canadiense, un mundo fácilmente desarraigable por el fracaso económico. En contraposición, es evidente que los cuestionarios de las encuestas sobre la familia no están calculados para que saquen a relucir la conflictiva realidad interna, estructuralmente inevitable, de la familia en la sociedad industrial moder-

na. Más concretamente, su limitación consiste en que no ponen de manifiesto las relaciones socioeconómicas de poder que conforman las redes y el contenido de la vida familiar (Bott 1971).

Para saber qué ocurre en nuestra sociedad, es necesario que sigamos el camino de nuestra fragmentación fuera de la familia, mediante un trabajo de campo intensivo en diversos grupos de nivel inferior, los que Steward califica de situados por debajo de la «cultura nacional». También Wolf ha señalado que los rasgos institucionales o formales de la estructura de la nación-estado no se ponen de manifiesto en los lazos interpersonales de los niveles inferiores. Pero esto sólo tiene por objeto subrayar la homogeneidad de las modernas sociedades complejas con sistemas políticos y económicos de ámbito nacional e incluso multinacional. Lo que difieren son los «conjuntos interpersonales suplementarios», es decir, aquellos grupos y relaciones que subyacen a la red de instituciones formales. Por eso, dice Wolf (1966a: 19), debemos preguntarnos cómo esos grupos de nivel inferior se integran y «hacen posible el funcionamiento de las grandes instituciones» de la sociedad moderna. Estos grupos también se han denominado de «pequeña escala», es decir, segmentos sociales *face-to-face* en los que el individuo tiene múltiples contactos en distintos tipos de situaciones sociales con las mismas personas. Pero no podemos, como hacen algunos antropólogos urbanos, borrar semánticamente la distinción entre la sociedad de pequeña escala (primitiva) y los grupos a pequeña escala de la sociedad compleja (Weaver y White 1972: 109 y ss.). En el primer caso la cooperación y la reciprocidad sociales son «múltiples» y los individuos puede decirse que tienen roles y capacidades sociales polivalentes. En los grupos incrusta-

dos en la sociedad civilizada hay una disminución del campo social, de la interacción simbólica, que varía en proporción inversa a la extensión de las asociaciones civiles y la especialización funcional. El objetivo obligado de nuestro estudio lo constituyen precisamente esos lazos sociales desquiciados y la reducción de la densidad de las redes sociales, consecuencia histórica de la lucha entre el aparato del estado y los grupos locales en la civilización dividida en clases.

Debemos generar una antropología de «estudio progresivo» dentro de nuestra propia sociedad (Nader 1972) mediante el trabajo de campo en las fábricas, los hospitales, los hoteles, los organismos gubernamentales, los negocios, las agencias de publicidad, los medios de comunicación y las escuelas. Tal trabajo no debe hacerse, o no sólo debe hacerse, de la manera más superficial. Esta sería la verdadera definición de la antropología urbana, de la antropología de la sociedad compleja contemporánea. En Estados Unidos, la reducción del número de trabajadores agrícolas de todas clases, incluidos los campesinos independientes, apoya la conclusión de que antropología moderna y antropología urbana son conceptos intercambiables. Así, debemos estudiar nuestra civilización en sus colectividades y sus ligámenes, y en su división en clases mediante la cual se asigna el poder socioeconómico; es decir, estamos obligados a estudiar la dinámica de la explotación socioeconómica, teniendo presentes las relaciones de los colectivos y de las clases con la totalidad social. Por último, debemos generar un conocimiento global de los procesos históricos que subyacen a nuestra actual situación sociocultural. Eludirlo sería negar la posibilidad del cambio social.

CONCLUSION

Nuestro propósito en esta aproximación a la sociedad «compleja» no es objetivar ni cuantificar las variables estadísticas con vistas a fines abstractos, sino aprender algo sobre nosotros mismos. A pesar de la coactiva uniformidad de nuestra cultura nacional, o quizás debido a eso, sabemos muy poco sobre la dinámica de nuestra sociedad. Todos compartimos esta ignorancia humana y social, este extrañamiento de nuestro mundo, hasta un punto que es inimaginable entre los primitivos, cuyo funcionamiento plurifuncional dentro de las redes de parentesco les hace sentirse en su sociedad como en su casa. «La proliferación de consejeros psicológicos de todos los tipos imaginables —no chamanes, ni dramaturgos, ni creadores de significados, sino ajustadores, frágiles válvulas de seguridad para lo que hay debajo de nuestra civilización racionalizadora— es un síntoma paralelo al endurecimiento y la formalización de las asociaciones humanas» (Diamond 1974: 218). Estos fenómenos y otros similares, como el crecimiento del comportamiento puramente mágico que hemos expuesto antes, la asimilación de la persona al estatus o al rol, la decreciente participación de las personas en su cultura y en su sociedad, se reflejan (y catalogan burocráticamente) en una vasta sintomatología: alcoholismo, adicción a drogas, descomposición de las familias, enfermedades mentales y reduplicación de los especialistas en todos los males contemporáneos. Pero estos síntomas no son los mismos en cuanto conocimiento de uno mismo y de la sociedad y, desde luego, no procuran el cambio social. En realidad, dado que representan la búsqueda de la curación, pueden ofuscar la necesidad del cambio social.

Nuestra tarea, pues, consiste en penetrar en el aparente equilibrio de la sociedad y ayudar a la realización de las posibilidades humanas mediante el pensamiento y la actuación sobre el mundo. La antropología contribuye a este empeño tratando de hablar en el plano de la especie humana, y no en nombre de la «primacía de la sociedad» en cuanto a definición sociológica, como ya hemos explicado. Yuxtapone el estudio de los primitivos y de los civilizados en una perspectiva comparativa y crítica. En este sentido, la antropología puede ser una disciplina revolucionaria.

Los antropólogos, cualesquiera que sean sus convicciones políticas, inevitablemente agudizan la percepción de sus propias sociedades comparándolas con sus estudios de campo sobre los pueblos primitivos. Así, la interpretación de Max Gluckman (1971: xviii) de la obra de Bott (1971) sobre las redes urbanas inglesas clarificó sus estudios tribales africanos así como, para él, su propio medio social gracias a su experiencia en el trabajo de campo.

Este interés de la antropología ha sido una preocupación muy antigua y la tarea de los estudiosos civilizados. Básicamente, tal como entendió Marx, la perspectiva antropológica está emparentada con la crítica socialista de la moderna civilización industrial por las siguientes razones (Diamond 1974): esboza, contraponiéndolos, el carácter y la orientación de nuestra sociedad; describe, tal como se dan entre los pueblos primitivos, las precondiciones para el crecimiento personal; y por encima de todo, define a la comunidad humana y nos da confianza en las posibilidades del futuro, basándolas como corresponde en las realidades del pasado.

BIBLIOGRAFIA

Adams, Robert McC, 1966. *The Evolution of Urban Society.* Chicago: Aldine.

Benedict, Burton. 1966. «Sociological characteristics of small territories and their implications for economic development». En Michael Burton ed., *The Social Anthropology of Complex Societies; A. S. A. Monograph 4,* pp. 23-35. Londres: Tavistock Publications.

Bott, Elizabeth. 1971. *Family and Social Network.* Nueva York: Free Press.

Condorcet, Marqués de. 1955. *Sketch for a Historical Picture of Human Mind.* Traduc. de June Barraclough. Introducción de Stuart Hampshire. Nueva York: Noonday Press.

Diamond, Stanley. 1951. *Dahomey: A Proto-State in West Africa.* Tesis doctoral, Columbia University. University of Michigan Microfilms.

— 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization.* New Brunswick, N. J.: Transaction (Dutton).

Durkheim, Emile. 1933. *The Division of Labor in Society.* Trad. George Simpson. Glencoe: The Free Press.

Gluckman, Max. 1971. «Preface». En E. Bott, *Family and Social Network.* Nueva York: Free Press.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life.* Nueva York: Doubleday. [Trad. cast: *La presentación de la persona en la vida cotidiana,* Amorrortu Editores, Buenos Aires.]

Gouldner, Alvin. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology.* Nueva York: Basic.

Hallowell, A. Irving. 1960. «Ojibwa ontology, behavior, and world view». En Stanley Diamond ed., *Culture in History*, pp. 19-52. Nueva York: Columbia University Press.

Herskovits, Melville J. 1967. *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, vol. I. Evanston: Northwestern University Press.

Kroeber, Alfred L. 1948. *Anthropology*. Nueva York: Harcourt Brace & World.

Marx, Karl, y Frederick Engels. 1970. C. J. Arthur ed., *The German Ideology*. Nueva York: International Publishers. [Trad. cast.: *La ideología alemana*, Grijalbo, México.]

Mitchell, J. Clyde. 1966. «Theoretical orientations in African urban studies». En Michael Burton ed., *The Social Anthropology of Complex Societies; A. S. A. Monograph 4*, pp. 37-61. Londres: Tavistock.

Nader, Laura. 1972. «Up the anthropologist — perspectives gained from studying up». En Dell Hymes ed., *Reinventing Anthropology*, pp. 284-311. Nueva York: Pantheon.

Parsons, Talcott. 1947. «Introduction». En Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*. Londres: Hodge.

Radin, Paul. 1971. *The World of Primitive Man*. Nueva York: Dutton.

Redfield, Robert. 1955a. *The Little Community*. Chicago: University of Chicago Press.

— 1955b. *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Seeley, John R., R. Alexander Sims y Elizabeth W. Loosely. 1956. *Crestwood Heights*. Nueva York: Basic.

Simmel, Georg. 1969. «The metropolis and mental life». En Richard Sennet ed., *Classic Essays on the Culture of Cities*, pp. 47-60. Nueva York: Appleton.

Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.

— ed. 1972. *Three African Tribes in Transition*. Urbana: University of Illinois Press.

Terray, E. 1972. *Marxism and Primitive Societies*. Nueva York: Monthly Review Press.

Thompson, E. P. 1966. *The Making of the English Working*

Class. Nueva York: Vintage. [Trad. cast.: *La formación de la clase obrera*, Laia, Barcelona.]
Tonnies, F. 1957. *Community and Society*. East Lansing: Michigan State University Press. [Trad. cast.: *Sociedad y comunidad*, Avellaneda Ameghino, Buenos Aires.]
Weaver, Thomas, y Douglas White. 1972. «Anthropological approaches to urban and complex society». En T. Weaver y D. White eds., *The Anthropology of Urban Environments*, pp. 109-125. Society for Applied Anthropology Monograph 11.
Weber, Max. 1927. *General Economic History*. Glencoe: The Free Press.
— 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. Editado por Talcott Parsons. Londres: Hodge. [Trad. cast.: *Economía y sociedad*, F. C. E., México.]
— 1958a. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Editado por H. H. Gerth y C. Wright Mills. Nueva York: Oxford University Press.
— 1958b. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Nueva York: Scribner.
Wolf, Eric. 1959. *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.
— 1966a. «Kinship, friendship, and patron-client relations in complex societies». En Michael Burton ed., *The Social Anthropology of Complex Societies; A. S. A. Monograph 4*, pp. 1-20, Londres: Tavistock.
— 1966b. *Peasants*. Englewod Cliffs, N. J.: Prentice Hall.

Ino Rossi y Edward O'Higgins

La responsabilidad social de la antropología

Epílogo general
a Panorama de la Antropología Cultural Contemporánea

IMPORTANCIA DE LA ANTROPOLOGIA PARA LA CIVILIZACION CONTEMPORANEA

A todo lo largo de este *Panorama de la Antropología Cultural Contemporánea,* destacados antropólogos han ido presentando los temas fundamentales y las ideas centrales de la disciplina.

En la Introducción se ha sostenido que la «cultura» es el concepto más fundamental de la antropología para entender las creencias, los valores, los sentimientos, los artefactos y el comportamiento cotidiano de los seres humanos. En el tomo I vimos que, a todo lo largo de la historia de la disciplina, se han hecho constantes intentos de esclarecer la naturaleza, el origen y la evolución de la cultura y de formular los métodos más eficaces para recoger e interpretar los datos históricos y etnográficos.

Aunque la cultura es el tema que unifica los análisis antropológicos, los antropólogos presentan cierto número de distintos puntos de vista y tratamientos de la cultura. Podemos distinguir varias tradiciones distintas entre los estudiosos de la cultura: (a) unos antropólogos se basan

en buena medida en las ideas tomadas de la lingüística en el tomo II; (b) otros toman conceptos y métodos de la psicología (como ocurre en el tomo III); (c) otros siguen la escuela estructuralista y simbólica (como en diversas secciones de lo tomos V y VII); otros siguen la escuela estructuralista marxista (como en el tomo IV) y algunos operan dentro de la tradición humanista clásica (como en los tomos VI y VIII).

A veces, las distintas orientaciones teóricas conducen a los antropólogos a ocuparse de cuestiones complementarias con respecto al proceso y la naturaleza de la cultura; entonces la diversidad teórica puede ayudarnos a conseguir una comprensión íntegra de los distintos aspectos de la cultura. A veces, las distintas escuelas entran en conflictos irreconciliables a propósito de las interpretaciones de algunos aspectos de la cultura.

Para algunos antropólogos, la preocupación central consiste en tratar de valorar la medida en que una cultura nutre el bienestar psicológico y el desarrollo de sus miembros. En consecuencia, les interesa la cultura tal como se manifiesta en los sentimientos, los pensamientos y el comportamiento de las personas que la viven, en lugar de interesarse por una entidad abstracta o supraorgánica susceptible de estudiarse con independencia de quienes la acarrean. La observación participante permite a los antropólogos adquirir un conocimiento personal y profundo de la cultura, lo que hace posible la valoración. Ejemplos de estas preocupaciones de la investigación antropológica se encuentran en los tomos III, VI y VIII.

Los antropólogos también hacen importantes aportaciones a la comprensión de los problemas endémicos de la civilización moderna. Puesto que pueden sacar conocimientos de sociedades absolutamente distintas de la

nuestra, pueden aportarnos una de las críticas más penetrantes sobre nuestra sociedad y, al hacerlo, proponer soluciones para los grandes problemas planteados. También pueden colaborar a un mejor entendimiento de muchos de los conflictos y tensiones que embrutecen el mundo moderno al permitirnos aprehender la dimensión cultural de estos problemas.

Por ejemplo, los antropólogos pueden colaborar a un mejor entendimiento de los conflictos y las tensiones que constituyen rasgos permanentes de las relaciones internacionales. Muchas veces, estos conflictos se atribuyen sencillamente, o predominantemente, a los intereses económicos en competencia (como en el caso de la actual crisis energética) o a las ideologías políticas en competencia, sin percibir que las distintas tradiciones culturales, étnicas y religiosas pueden hacer mucho más penetrantes, escindidores y difíciles de resolver los conflictos políticos y económicos (como ocurre en los recientes sucesos de Vietnam, Irlanda y Oriente Medio).

No obstante, los organismos políticos, económicos y a veces religiosos han utilizado la antropología para ayudarse en la consecución de sus fines. Por ejemplo, la información y el conocimiento recogidos por los antropólogos han sido utilizados por los organismos estatales dedicados a las relaciones con el exterior. Este uso de la antropología ha planteado importantes problemas sobre las actitudes de las naciones occidentales respecto a las formas de vida no occidentalizadas y más tradicionales y la posible utilización de los antropólogos para imponer los sistemas culturales occidentales en las sociedades no occidentales, sobre todo en las que siguen siendo aborígenes.

Los pequeños grupos de personas con formas de vida premodernas, que no han sido destruidos por el predomi-

nio de la cultura occidental, existen todavía en algunas partes del mundo, en América del Sur, en Africa y en el sur de Asia, donde luchan por mantener lo que les resta de sus culturas tradicionales. Seguimos viendo en la televisión documentales sobre las técnicas de caza de los pigmeos o de los aborígenes australianos, y podemos leer reportajes antropológicos titulados *La comida de Navidad en el desierto de Kalahari* o bien sobre las recién descubiertas cuevas tsadatsas de Filipinas. Pero, en su mayor parte, ni siquiera esos escasos grupos son ya verdaderamente pueblos preoccidentales o «primitivos».[1] Por regla general, el contacto con la civilización occidental conlleva la imposición de nuestra forma de vida o bien exige reajustes drásticos, puesto que la apreciación, y ni siquiera la tolerancia humana, por otras formas de vida no constituye uno de los rasgos sobresalientes de nuestra civilización. Como tan bien lo ha expresado Lévi-Strauss (1965: 39):

> La civilización ha dejado de ser una flor frágil, que haya que cuidar meticulosamente aquí y allá, en rincones protegidos y mantenidos de un territorio rico en recursos naturales: demasiado rico, casi, pues había un elemento amenazador en su

1. El término "primitivo" lo utilizamos aquí en el sentido técnico de "preliterario", para indicar las sociedades sin escritura y con tecnología simple. La connotación de inferior capacidad de razonamiento y de forma de vida atrasada es absolutamente ajena a la significación científica del término. Algunos antropólogos llaman a los pueblos preliterarios "nuestros superiores primitivos" (Diamond: cap. 16). Pero no precisamos de interpretaciones controvertidas de las culturas preliterarias para demostrar nuestro aserto. Después de décadas de investigación científica, los antropólogos todavía no han podido aportar explicaciones definitivas de la diversidad y complejidad de los sistemas de parentesco (Buchler: 9 y 10) y sólo están comenzando a abrirse camino en la comprensión de los sistemas religiosos y simbólicos de los pueblos preliterarios (Schwimmer: tomo VII).

misma vitalidad; no obstante, nos permitían poner vida fresca y variedad en nuestros cultivos. Todo eso ha terminado; la humanidad se ha dedicado al monocultivo, de una vez por todas, y está preparándose para producir una civilización a granel, como si fuera remolacha. Se servirá el mismo plato a todo el mundo.

En ocasiones, los procesos de occidentalización ignoran los derechos fundamentales de las demás sociedades a retener su forma de vida. Los primitivos actuales del Amazonas y de Australia, por ejemplo, están embarcados en una lucha sin esperanzas por la preservación de su forma de vida en oposición al «progreso tecnológico» que les imponen los intereses occidentales.

Este estado de cosas no tiene nada de nuevo. En realidad no es más que el último acto de un drama humano representado en innumerables ocasiones durante el curso de la expansión de la civilización europea desde finales del siglo XV. Desde su concepción en el siglo XIX, la antropología académica se ha desarrollado dentro del contexto de la colonización europea y ha sido utilizada muchas veces para ayudar al gobierno de las sociedades aborígenes. Sin embargo, en época reciente, los antropólogos se han planteado buena cantidad de preguntas sobre la tasa que la civilización occidental está sacando de las formas primitivas de vida, sobre la misma naturaleza de las relaciones entre la sociedad occidental y los pueblos estudiados, y sobre la influencia de estas relaciones en la misma actividad antropológica.

ANTROPOLOGIA Y COLONIALISMO

Los recientes acontecimientos de la historia de los Estados Unidos, y muy singularmente las incursiones militares estadounidenses en el sudeste de Asia, han dado ocasión para que algunos antropólogos hagan un nuevo examen de las prácticas de la investigación antropológica. Como se mencionaba al final del capítulo 2, se plantearon preguntas sobre el papel de la antropología en el contexto del colonialismo y del imperialismo (Gjessing *et al.* 1968; Wolf y Jorgensen 1970; Stavenhagen 1971; Stauder 1972). Históricamente, la antropología académica surgió en la estela de la colonización de las naciones europeas occidentales, especialmente en Gran Bretaña, durante el siglo XIX. Si observamos la aventura británica en Africa, al menos pueden distinguirse tres fases en el proceso colonial. En primer lugar, la conquista militar («pacificación») comenzó alrededor de 1885; en segundo lugar, una vez completada la pacificación general en 1920, una fase de administración; y en tercer lugar, a partir de poco después de la II Guerra Mundial, la decadencia del control colonial y el paso al neocolonialismo en algunos casos. Durante la primera fase, la antropología fue fundamentalmente obra de los teóricos de gabinete y se basaba en los informes de los soldados y los misioneros, personas de alguna manera comprometidas en la empresa colonizadora (Maquet 1964: 50). Al margen de sus orígenes, la teoría de la evolución cultural fue la adecuada para esta fase del colonialismo. Durante la segunda fase, la principal preocupación de los poderes coloniales era el desarrollo económico de las colonias engranadas a su propio sistema económico. La estabilidad social y la evitación de los trastornos

sociales se hicieron entonces importantes. Durante esta fase, además, el trabajo de campo se fue volviendo cada vez más importante para los antropólogos. Aunque no fueran los primeros en aventurarse al trabajo de campo, Malinowski y Radcliffe-Brown pueden considerarse como quienes dieron el tono de la antropología británica con los trabajos realizados por los mismos años de la I Guerra Mundial.

En la reciente revisión de la teoría y la práctica antropológicas, una de las cuestiones que se plantea es cómo pudo influir el colonialismo en la antropología, entonces y posteriormente. Por ejemplo, ¿tuvo el contexto colonial efectos importantes sobre cómo interpretaron los antropólogos las tareas centrales de la antropología? ¿Cómo influyó esto en sus actitudes respecto a los pueblos que estudiaron? Aunque los antropólogos británicos suelen buscar el modo de mitigar algunos de los aspectos más ásperos del trato colonial a los indígenas, ninguno de ellos parece haber cuestionado el hecho de la dominación colonial ni la utilización de los indígenas para los objetivos del colonizador. Malinowski se adhirió a la opinión de que los antropólogos debían servir al misionero o al administrador colonial, y con estos fines propuso una «antropología práctica» cortada de acuerdo con sus necesidades:

> El hombre práctico [el administrador o el misionero colonial] debe responder a las preguntas de cuáles son sus necesidades en lo que respecta al conocimiento de la ley, la economía, las costumbres y las instituciones de los salvajes; de este modo estimulará al antropólogo científico para que haga una investigación más fructífera y, por

> tanto, recibirá una información sin la cual con frecuencia se mueve en la oscuridad. Por otra parte, el antropólogo debe orientarse hacia el estudio directo de las instituciones indígenas tal como existen y funcionan en este momento. También debe llegar a interesarse por la antropología del contacto entre blancos y morenos, de la cultura occidental y la vida tribal primitiva (Malinowski 1929: 22).

Esta opinión de Malinowski sobre lo que se debe hacer, tal como se manifiesta en lo anterior, fue formulada en función de los problemas de los administradores y misioneros. No obstante, de ahí no se deduce que toda la obra etnográfica y teórica de Malinowski surja de esta actitud. Ni tan siquiera está claro hasta qué punto su cuadro de la vida primitiva está coloreado por tales actitudes. Aunque sus opiniones no eran excepcionales, tampoco las compartían todos sus colegas. En el mismo artículo, Malinowski señalaba que el antropólogo había sido «poco utilizado o de poco uso» porque «los intereses de la antropología se han orientado hasta ahora en una dirección ligeramente distinta» (*ibidem*: 25). A su manera de ver, los intereses de su investigación brotaban de los intereses de los estudios clásicos. Algunos antropólogos británicos, sin embargo, estaban en desacuerdo con Malinowski y aportaron pruebas de cómo la antropología ayudaba a la administración colonial británica en Africa (Mair 1960).

¿Deben tener los antropólogos un papel activo en la resolución de los problemas a que se enfrentan las culturas actuales?

En el caso de la antropología estadounidense, las colonias nunca han destacado mucho, puesto que los Estados Unidos no han sido una potencia colonial importante. En lugar de eso, los Estados Unidos tenían sus poblaciones nativas de indios, en su mayor parte en reservas durante el período de la antropología moderna, demasiado desarmadas para constituir una amenaza importante contra el orden social y que nunca se consideraron una fuente importante de recursos económicos. Aún así, tenían que ser administradas y, desde sus comienzos, la antropología se desarrolló en los Estados Unidos con ayudas estatales para ponerse al servicio de la política gubernamental (Stauder 1972: 72). No obstante, con frecuencia los antropólogos norteamericanos se han puesto de parte de los indios y contra los organismos estatales estadounidenses y los misioneros blancos. Morris Opler, por ejemplo, defendió el peyotismo contra las tentativas de Martin Gusinde, etnólogo y misionero de la iglesia católica romana, de caracterizarlo como un sustitutivo inferior del cristianismo (Lanternari 1965: 94).

Sin embargo, posteriormente a la II Guerra Mundial, la influencia del gobierno estadounidense sobre las cuestiones mundiales ha crecido en gran medida y los Estados Unidos han llegado a dominar muchos países, tanto desde el punto de vista político como desde el económico. Ciertos organismos estatales norteamericanos comenzaron a reclutar científicos sociales para sus actividades en pro de la «estabilización» global. Uno de los casos más conocidos de tales empeños fue el Proyecto Camelot (ana-

lizado en el tomo I, capítulo 2). La conciencia de tales actividades, combinada con la oposición a la guerra de Vietnam, llevó a cierto número de antropólogos norteamericanos a revalorizar el rol de la antropología. La preocupación por las evidentes deficiencias de la sociedad estadounidense —racismo, pobreza, desigualdades de todas clases y prioridades sociales distorsionadas— contribuyeron a una atmósfera de puesta en cuestión y oposición al sistema académico establecido. Para los disidentes de la antropología, la principal área de interés pasó a ser la necesidad de una antropología orientada hacia metas humanas y constructivas. Partiendo de la subsiguiente polémica sobre la naturaleza y las metas de la antropología, parece posible identificar de manera aproximada *cuatro* posiciones distintas que podríamos denominar la libre de valores, la aplicada, la de acción orientada y la radical. No todos los representantes de las cuatro posiciones tomaron parte activa en el debate, que en buena parte se desarrolló entre los representantes de la posición libre de valores y los de la postura radical, pero estuvieron presentes, bien fuera implícitamente o bien como inspiradores de algunos de los argumentos sacados a colación durante la controversia. El debate se centró en buena medida sobre las cuestiones de relevancia y objetividad de la antropología y su estatus científico.

El problema de la relevancia se refiere a qué información debe perseguirse y cómo se debe utilizar. La objetividad hace referencia a la cuestión de si, para conseguir resultados científicamente válidos, el observador debe mantenerse distante de las personas que estudia y tan libre como humanamente sea posible de los juicios de valor. En este debate, que todavía prosigue en forma de artículos, libros y recensiones de libros, así como en la

práctica antropológica, se han puesto bien de relieve las cuatro posturas.

LA POSTURA LIBRE DE VALORES. Los partidarios de esta actitud sostienen que el objetivo propiamente dicho de la antropología es la búsqueda de un conocimiento objetivo y libre de valoraciones sobre la especie humana. La investigación libre de valores está estrechamente vinculada a la objetividad, puesto que impide la intrusión de los valores personales en los análisis antropológicos (Kaplan 1974: 827). La objetividad se define, según Kaplan, como «el proceso de aplicar procedimientos y cánones críticos e impersonales para valorar las pretensiones de conocimiento» (*ibidem*). Al aplicar tales procedimientos, prosigue la argumentación, tenemos más posibilidades de conseguir un conocimiento fidedigno, es decir, un «conocimiento que refleja el estado del mundo» (*ibidem*). El trabajo de los antropólogos puede andar falto de este ideal de objetividad, pero si nos esforzamos .podemos aprender algo útil sobre el hombre y sus culturas. Incluso si no se alcanza nunca la meta final, el viaje puede ser en sí mismo una experiencia estimulante y humanizadora» (*ibidem*: 836). La respuesta a quienes exigen una antropología comprometida con los objetivos humanos es que los valores morales y políticos son exógenos a la actividad de la investigación científica; en la medida en que son elementos intrusos, perjudican la objetividad de los resultados y nos proporcionan datos personales y, por tanto, incomprobables. Sobre todo, no hay ninguna manera de evaluar científicamente los alegatos de los valores enfrentados (ni presumiblemente tampoco de los objetivos políticos enfrentados). Un tema que se reitera desde esta postura es el peligro de hacer juicios morales:

> Todos nosotros creemos, sin duda, que nuestros puntos de vista políticos y morales nos sitúan por igual del lado de los ángeles. Quizás merezca la pena recordar, sin embargo, que no hace mucho tiempo se oían similares argumentos contra la investigación libre de valores en boca de los partidarios de la ciencia aria en contraposición a la física judía (*ibidem*: 829).

O bien, de nuevo:

> Merece la pena señalar que los mismos argumentos en favor de la subjetividad, casi con las mismas palabras, fueron utilizados por los historiadores nazis. Como ocurre con tanta frecuencia, los extremistas de la derecha y los extremistas de la izquierda siguen el mismo decurso (Kobben, en Gjessing *et al.* 1971: 83).

Presumiblemente, lo que se quiere decir es que la mejor manera de evitar que la antropología tome partido por las fuerzas del mal consiste en rechazar todo compromiso moral, sea el que sea.

La negación de que los juicios de valor y los planteamientos normativos tengan valor científico es una característica del modo de investigación llamado positivismo (*cf.* Kolakowski 1969: 7). La actitud general tiene bastante en común con la escuela del relativismo cultural propuesta por Boas, que ha dominado la antropología norteamericana durante la mayor parte de la primera mitad del siglo xx. Esta escuela manifiesta que debemos juzgar todas las culturas de acuerdo con sus propios estándares. Lógicamente, parece legitimar todos los valores, incluido

el derecho a que una nación más poderosa domine a las que son menos poderosas. No obstante, las actitudes de Boas y sus seguidores, oponiéndose a cuestiones tales como el racismo, no brotan de la lógica de su posición teórica, sino que se producen a pesar de tal postura. Pues es difícil entender cómo el relativismo cultural puede atacar lógicamente a fenómenos culturales como el racismo sin adoptar alguna clase de norma absoluta de valoración, sea ésta de validez científica o cualquier clase de imperativo moral.

LA POSTURA APLICADA. Según quienes defienden la postura aplicada, el antropólogo debe servir a los objetivos de la investigación determinados por otros sin tomar parte en el proceso de adoptar decisiones que resulta de los datos que él proporciona. Evidentemente, hay libertad para decidir si se desea o no se desea colaborar con los objetivos concretos de un determinado patrón. El campo general de la antropología aplicada se trata más adelante; aquí nos limitaremos a algunos casos de antropología aplicada que tienden a plantear problemas sobre los «usos» de la antropología.

Malinowski fue un temprano abogado de la función aplicada de la antropología; para él (1929: 32), la antropología aplicada equivalía a la postura libre de valores en la medida en que ofrecía «una descripción imparcial y no tendenciosa del verdadero estado de cosas». Un ejemplo más reciente lo proporciona Ward H. Goodenough (1962: 172) con su principal comunicación a la Vigésimoprimera reunión de la Sociedad de Antropología Aplicada, donde mencionaba cómo los antropólogos pueden ser útiles a los funcionarios gubernamentales:

> Una vez que los funcionarios han decidido cuáles son las clases de fenómenos que se deben tener en cuenta para el desarrollo de un programa o de una política, pueden solicitar a los científicos del comportamiento que les indiquen lo que se sabe sobre esos fenómenos.

Mientras Malinowski veía al antropólogo como empleado del gobierno colonial en Africa, Goodenough citaba como uno de los posibles campos de actividad la provisión de un servicio de información etnográfico para ayudar al ejército de los Estados Unidos a enfrentarse con la moderna guerra de guerrillas (*ibidem*: 175). La antropología aplicada no necesariamente entraña objetivos bélicos ni similares, aunque la utilización de los antropólogos para tales fines ha generado la mayor parte de los recientes debates sobre la relevancia de la objetividad y la verdadera función del antropólogo.

La antropología no tiene que implicar necesariamente una inhumana indiferencia hacia quienes son el objetivo de los fines de tales políticas. Aunque algunos antropólogos puedan ser indiferentes a los objetivos que sirven, otros creen estar sirviendo a los mejores intereses en todos los sentidos. Malinowski (1929: 24) parecía creer que, de seguir sus sugerencias, el proceso de colonización sería mucho menos doloroso para los indígenas y que entre los resultados se contarían, por ejemplo, la elevación de la moral y de la educación desde la perspectiva indígena y el desarrollo de un arte, una cultura y una religión verdaderamente africanos.

Este tipo de supuestos se ha vuelto cada vez más raro y hoy sería más difícil defender las políticas o los programas que tienen por objeto alentar, digámoslo así, los

designios de los intereses militares o económicos de los Estados Unidos en los países económicamente subdesarrollados con tales expectativas entusiastas. Aparte la dudosa proposición de que tales países estén necesariamente «más necesitados» de elevación cultural que la propia sociedad de los Estados Unidos, los acontecimientos de Vietnam y de otros lugares desmienten, para empezar, que los intereses humanitarios sean una preocupación central en tales asuntos. No obstante, existen organismos de ayuda internacional al exterior en los que los antropólogos éticamente comprometidos pueden tener ocasión de hacer algún bien, aunque se han expresado muchas dudas sobre en qué medida existe esa posibilidad (*cf.* Stavenhagen 1971: 342).

LA POSTURA ORIENTADA HACIA LA ACCIÓN. Los partidarios de la postura orientada hacia la acción rechazan el ideal de la ciencia libre de valores y abogan por un cierto grado de participación personal en los problemas de las personas que se estudian. A su manera de ver, los investigadores de campo deben hacer que sus hallazgos y fuentes sean accesibles a las personas estudiadas y deben ayudarlas a mejorar su vida, si es posible.

Un ejemplo de esta aproximación, que incluía el intento de fomentar un cambio comunitario en los indios fox residentes en Tama, Iowa, se inició en 1948. Varios estudiantes de antropología de la universidad de Chicago, bajo la dirección del Sol Tax, decidieron tratar de ayudar a la comunidad mientras hacían trabajo de campo (Tax 1958). Uno de sus objetivos consistía en ayudar a los indios a mejorar sus relaciones con la sociedad blanca. Con este fin, introdujeron clases para adultos en los campos que se consideraron de interés para los indios con objeto

de apuntalar su autoconfianza. Tanto por su pretensión como en virtud de su carencia de poder dentro de la comunidad, el papel de los antropólogos fue el de consejero y no el de adoptar las decisiones. Sus metas consistían en ayudar a los indios a que hicieran cambios deseados por ellos mismos. Esta aproximación es la que denominamos «antropología activa».

Un caso más ambicioso de esta forma de participación fue el proyecto Vicos de la Cornell University. Este incluía la presunción por parte de los antropólogos empleados de la Cornell junto con el Instituto Peruano de Asuntos Indígenas, de capacitar a los campesinos de un sistema de *hacienda* o finca improductiva para convertirse en una comunidad productiva y económicamente independiente (Holmberg 1958; 1965). La finca albergaba unos 1.700 campesinos y suponía unos 40.000 acres de extensión. En 1952 fue subarrendada a la Cornell por un período de cinco años, durante los cuales se instituyó el programa experimental para mejorar las condiciones económicas y sociales de los campesinos. A diferencias de las formas tradicionales de administración de estas fincas, el programa implicaba medidas radicales para fomentar que los campesinos tomaran parte en el proceso de adoptar decisiones y de reinversión de los beneficios en la hacienda. Se mejoró la situación económica de la finca y las posibilidades de los campesinos. El programa se llevó adelante frente a la oposición activa de la élite peruana, cuya existencia depende de los beneficios que le rinde el sistema de haciendas. En 1962, la comunidad se convirtió en económicamente independiente del viejo dispositivo de hacienda y de los vínculos semifeudales que la ligaban a ésta. Aunque su situación había mejorado en gran medida, continuaban padeciendo el tipo de desigualdad y de

explotación característico de los pequeños granjeros situados dentro de una economía capitalista.

LA POSTURA RADICAL. Si bien muchos radicales aprobarían semejantes consecuciones de los antropólogos activos, siguen considerando que los orígenes de muchos de los grandes problemas a que se enfrenta la humanidad tienen una localización más profunda. En consecuencia, los objetivos últimos que proponen exigen un cambio social mayor y más profundo: cambios que lleguen a las raíces de los problemas, tal y como da a entender el término «radicales». Rechazan la postura libre de valores por ser equívoca, en el mejor de los casos, y en el peor una buena excusa para unas preocupaciones orientadas fundamentalmente hacia el autointerés y la seguridad profesional. En su opinión, la aproximación libre de valores a la antropología tiene como resultado un trabajo de campo y un trabajo teórico únicamente guiado por supuestos indiscutidos y no examinados y las preocupaciones de la tradición antropológica. Esta tradición asegura que el tipo de problemas planteados no supondrá ningún desafío al status quo ni, por tanto, enfrentará a los antropólogos con los poderes y los grupos de poder existentes. Los antropólogos que operan dentro de la tradición libre de valores ignoran el contexto más amplio en que se sitúa la comunidad sometida a estudio, por lo que no investigan cuestiones tales como las relaciones de dominación y de explotación que se dan entre la comunidad y el contexto más amplio. Incluso pueden negar la existencia de tales relaciones, basándose en que conceptos como los de «explotación» implican un juicio de valor o están más allá de la estimación objetiva, por lo que son

ilegítimos dentro de la investigación científica (*cf.* Barrington Moore: 1967: 470).

Los partidarios de la postura radical creen que, siguiendo las huellas de la tradición libre de valores, la antropología corre el peligro de volverse irrelevante para los problemas contemporáneos de mayor envergadura. Para rectificar la situación, piden que la antropología reasuma las preocupaciones humanísticas y emancipadoras del pensamiento social de la Ilustración europea (que en su mayoría han sido abandonadas conforme la antropología académica se ha ido profesionalizando). Esto significa que los antropólogos deben tomar como punto de partida las deficiencias de su propia sociedad. Y también requeriría que los antropólogos se dieran por enterados de las relaciones entre la civilización occidental, más concretamente los Estados Unidos, y los países en que se hacen las investigaciones. Estas relaciones pueden verse como imperialistas, es decir, como unas relaciones en las que la mayor parte de la población de un país se subordina mediante el uso de la fuerza política, económica y militar a los intereses de Occidente (sobre todo de Estados Unidos). Tal imperialismo se supone basado en los imperativos económicos del capitalismo, un sistema cuya primera preocupación es la producción para beneficio de quienes tienen el control de los negocios en Estados Unidos. Según la postura radical, la antropología sirve habitualmente a los intereses dominantes en la sociedad, los que controlan y se benefician más del status quo. Hay quienes creen que una verdadera antropología emancipadora no puede practicarse dentro del sistema profesional establecido. En su opinión, la academia ahoga y desalienta tal clase de antropología y, puesto que las fundaciones científicas que apadrinan la investigación están liga-

das al gobierno de los Estados Unidos, los hallazgos de la investigación pueden dedicarse a fines represivos. La situación plantea un dilema a los radicales, pero no a los demás antropólogos. Por su misma naturaleza, la antropología radical enfrenta a quienes la practican con los agentes y los representantes de aquellas fuerzas de la sociedad a que se oponen. Como consecuencia, es probable que encuentren alguna respuesta punitiva del sistema establecido que desafían, en forma de pérdida de nombramientos universitarios, negación de fondos para investigación y negativa a conceder visados (Gough, en Gjessing 1971: 87). Cuanto más coherentes son con sus propios principios, más tienden los antropólogos radicales a encontrar peligrosa su actividad profesional. La aproximación libre de valores resulta, en comparación, exenta de riesgos, puesto que proclama la absoluta distanciación entre el investigador y la situación que investiga. Por el contrario, los radicales piden tomar partido y comprometerse políticamente.

> Eticamente, las ciencias sociales deben servir a la humanidad, ni más ni menos; pero en un mundo lleno de conflictos entre clases, grupos étnicos, naciones, etc., parecería imposible servir simultáneamente a los intereses de todos. Si debemos elegir entre los intereses inmediatos de los oprimidos y de los opresores, no cabe duda que nuestra responsabilidad está en primer lugar y sobre todo con los oprimidos; pues ahí radica cualquier componente especial (Gjessing 1968: 402).

Las cuatro posturas mencionadas tienen distintas concepciones de la relevancia. Para los antropólogos libres de valores, la relevancia de una pieza concreta de investigación está determinada por su contribución a nuestro «conocimiento científico» de la humanidad. El objetivo a que se dedique tal conocimiento implica cuestiones éticas, pero éstas no forman parte de la auténtica investigación y, en consecuencia, se consideran exógenas a la investigación «científica». Los antropólogos aplicados buscan proporcionar información relevante para las necesidades de su patrón. En lo que respecta a las consideraciones éticas, los antropólogos tienen que tomar una decisión ética entre trabajar o no trabajar en pro de los objetivos del patrón. Incluso pueden elegir trabajar con la intención de alterar los objetivos del patrón gracias a su influencia. Los antropólogos activos entienden por relevante el conocimiento que se adecua a las necesidades inmediatas de las personas estudiadas. Para los antropólogos radicales, la situación es más compleja, puesto que desde su punto de vista los problemas de su propia sociedad y los problemas de los pueblos que estudian están ligados por la red internacional del imperialismo y la explotación, con sus bases en la propia sociedad; ambos conjuntos de problemas son estructuralmente similares y exigen las mismas soluciones radicales, tal como una revolución socialista. El conocimiento relevante para ellos es el que contribuye a la resolución de estos problemas mediante la exposición de sus causas y la provisión de fórmulas para solucionarlos radicalmente.

Además de las diferencias sobre la relevancia de la antropología existen otras sobre la cuestión de la «objetivi-

dad». Para los antropólogos libres de valores, objetividad significa que los datos y procedimientos son verificables por otros investigadores. De ahí que la valoración de lo «bueno», «malo», «hermoso», «feo», etcétera, quede descartada, puesto que implicaría la participación de los valores personales del investigador y, en consecuencia, podrían ser discordantes partiendo de los mismos datos. Los antropólogos radicales, sin embargo, encuentran que esta aproximación es muy limitada, puesto que excluye buena parte de la clase de datos que les interesan.

Una antropología emancipadora debe ser valorativa; deben hacer juicios de valor sobre lo «bueno» y lo «malo» y similares; y debe tener en cuenta la cuestión de las relaciones de poder entre las gentes que estudia y los grupos que los gobiernan y las consecuencias sociales que resultan de la asimetría de tales relaciones. Sin embargo, los antropólogos radicales siguen teniendo necesidad de que los datos sean rigurosamente investigados y fidedignos a la situación.

LA ANTROPOLOGIA COMO CARRERA

Los antropólogos aplicados pueden hacer una valiosa aportación a nuestra comprensión de la sociedad contemporánea y de sus problemas. Sin embargo, tales aportaciones no siempre se premian con el reconocimiento social y económico que merecen. El problema de las oportunidades de investigar que se ofrecen al profesional de la antropología viene, pues, a cuento.

Hasta hace muy poco tiempo, ocho de cada diez estudiosos de antropología hacían su carrera en la enseñanza. En el caso de los profesores de universidad, la enseñanza

se combinaba con la investigación. Uno de cada diez antropólogos encontraba empleo en los museos, donde su trabajo consistía en educar al público mediante exposiciones y en dirigir investigaciones de campo y de laboratorio. La restante décima parte encontraba empleos ajenos al mundo académico en el Departamento de Estado, en el Departamento de Agricultura y en otros organismos federales y locales (de los Estados Unidos). Algunos trabajaban para empresas privadas, en su mayoría en condición de asesor.

Las perspectivas de empleo fuera del mundo académico van mejorando con el desarrollo de diversos programas de *antropología aplicada;* éste es un campo relativamente nuevo de trabajo, que en la mayoría de los casos se reconoce como un subcampo diferenciado de la antropología (junto a subcampos más tradicionales como la antropología física, la arqueología, la antropología lingüística y la antropología cultural). En realidad, la antropología aplicada atraviesa todos los subcampos de la antropología, puesto que aplica los conocimientos acumulados en todos los subcampos antropológicos a la resolución de problemas de orden práctico. Por ejemplo, los antropólogos culturales aplicados ayudan a formular las líneas maestras para el gradual desarrollo económico y político de las naciones que acaban de comenzar a desarrollarse. Los antropólogos lingüísticos aplicados dan consejos prácticos para la resolución de los problemas de los analfabetos. Los antropólogos físicos aplicados utilizan sus conocimientos de los aspectos biológicos de los problemas sociales y de las cuestiones sanitarias. Otro subcampo relativamente reciente hacia el que puede dirigirse la antropología aplicada es la *antropología urbana.* Este subcampo se ocupa, fundamentalmente, de la cultura urbana de

las civilizaciones no occidentales así como de los procesos de modernización de las sociedades campesinas. Aquí el antropólogo estudia a los campesinos desde su medio ambiente rural tradicional hasta la ciudad donde tienen que enfrentarse a toda una serie de problemas de aculturación y de ajustes.

El desvelo de los antropólogos contemporáneos por hacer que su disciplina sea práctica y relevante extiende sus intereses mucho más allá de los problemas y necesidades de las culturas preoccidentales en vías de desaparición. La mayor parte de los programas de antropología aplicada tienen como objetivo ofrecer preparación profesional mediante *case studies* de las condiciones actuales dentro de las instituciones, los guetos, las zonas afligidas por las pobreza, etcétera. Tales desarrollos de la disciplina están comenzando a rendir resultados. Una reciente publicación de la American Anthropological Association (Leacock 1974) cataloga entre los empleos extraacadémicos para antropólogos proyectos como: programas sociales para grupos étnicos, incluidos los indios norteamericanos; estudios interculturales sobre la prestación de servicios sanitarios; estudios de campo de organismos de servicios sociales, la profesión de enfermera y otros campos similares de interés cotidiano. La antropología también desempeña un papel clave en campos tan variados como las relaciones internacionales, la formación política, la legislación, la actividad cívica, la administración económica, la arquitectura y la planificación (véase Maday 1975; Sanday 1976). Sin embargo, al trabajar para tales organismos los antropólogos tienen que decidir entre si trabajan a favor de los intereses de las personas en cuestión o bien si están supliendo con reformas las previsibles perspectivas de cambios más profundos, o sea, reforzando los sistemas

existentes de explotación y dominación (*cf.* Stavenhagen 1971: 342 y *passim*).

CONCLUSION

Los antropólogos están participando cada vez más en ayudar a resolver muchos de los problemas prácticos de importancia crucial a que se enfrentan nuestra sociedad. También existe una conciencia cada vez mayor de que muchos de los problemas más graves están profundamente enraizados en la sociedad y no pueden resolverse sin alteraciones a gran escala de la estructura de toda la sociedad y de sus prioridades culturales. Los poderosos intereses creados se oponen indiscutiblemente a tal alteración y reordenación de las prioridades. Frente a tales dificultades, el compromiso de los antropólogos a favor del cambio social exige un alto grado de interés personal y una gran sensibilidad a las implicaciones morales de estos problemas.

BIBLIOGRAFIA

Gjessing *et al.* 1968. «The social responsibilities symposium». *Current Anthropology* 9: 391-436.
— 1970. «Further comments on the social responsibilities symposium». *Current Anthropology* 11: 72-79.
— 1971. «Further comments on the social resposibilities symposium». *Current Anthropology* 12: 83-87.
Goldschmidt, Walter. 1970. *On Becoming an Anthropologist.* Washington D. C.: American Anthropological Association.
Goodenough, Ward H. 1962. «The growing demand for behavioral science in government: its implications for anthropology». *Human Organization* 21(3): 172-176.
Holmberg, A. 1958. «The research and development approach to the study of change». *Human Organization* 17: 12-16.
— 1965. «The changing values and institutions of Vicos in the content of national development». *American Behavioral Scientist* 8: 3-8.
Horowitz, Irving Louis. 1965. «The life and death of project Camelot». *Transaction* 3(1): 3.
Kaplan, David. 1974. «The anthropology of authenticity: everyman his own anthropologist». *American Anthropologist* 76: 824-839.
Kolakowski, Leszek. 1969. *The Alienation of Reason.* Garden City: Doubleday.
Lanternari, Vittorio. 1960. *The Religion of the Oppressed.* Nueva York: Mentor, ed. de 1965.
Leacock, Eleanor *et al.*, eds. 1974. *Training Programs for New*

Opportunities in Applied Anthropology. Washington, D. C.: American Anthropological Association.
Lévi-Strauss, Claude. 1965. *Tristes Tropiques*. Nueva York: Atheneum. [Trad. cast.: *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires. Trad. catalana: *Tristos tròpics*, Anagrama, Barcelona.]
Maday, B. C., ed. 1975. *Anthropology and Society*. Washington, D. C.: Anthropological Society of Washington.
Malinowski, Bronislaw. 1929. «Practical anthropology». *Africa* 2: 22-38.
Mair, Lucy. 1960. «The social sciences in Africa south of the Sahara: the British contribution». *Human Organization* 19(3): 98-107.
Maquet, Jacques J., 1964. «Objectivity in anthropology». *Current Anthropology* 5: 47-55.
Moore, Barrington. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon, ed. de 1967.
Rowe, John H. 1977. *Archaeology as a Career*. Nueva York: Archaeological Institute of America.
Sanday, Peggy Reeves, ed. 1976. *Anthropology and the Public Interest*. Nueva York: Academic.
Stauder, Jack. 1972. «The relevance of anthropology under imperialism». *Critical Anthropology* 2(2): 65-87.
Stavenhagen, Rodolfo. 1971. «Decolonializing applied social sciences». *Human Organization* 30(4): 333-334.
Sturtevant, William C. 1977. *Anthropology as a Career*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
Tax, Sol. 1958. «The fox project». *Human Organization* 17(1): 17-19.
Wolf, Eric, y Joseph Jorgensen. 1970. «Anthropology on the warpath in Thailand». *The New York Review of Books*, 19 de noviembre, pp. 26-35.

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGIA

Dirigida por José R. Llobera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1932-1972
2 José R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social
5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social
6 Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía
7 E. E. Evans-Pritchard
Brujería, magia y oráculos entre los azande
8 E. R. Leach
Sistemas políticos de la Alta Birmania
9 E. E. Evans-Pritchard
Los nuer
10 Maurice Bloch (ed.)
Análisis marxistas y antropología social
11 M. Kay Martin y Barbara Voorhies
La mujer: un enfoque antropológico
12 José R. Llobera (ed.)
Antropología política
13 Olivia Harris y Kate Young (eds.)
Antropología y feminismo
14 José R. Llobera
Hacia una historia de las ciencias sociales
15 Michael Kenny y Jesús M. de Miguel (eds.)
La antropología médica en España
16 José R. Llobera (ed.)
Antropología económica. Estudios etnográficos

ANTROPOLOGIA Y SOCIOLOGIA EN OTRAS COLECCIONES

Colección Argumentos

Barrington Moore Jr.
Poder político y teoría social

Paolo Caruso
Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan

Claude Lévi-Strauss, Pierre Bordieu y otros
La teoría

Timothy Raison (ed.)
Los padres fundadores de la ciencia social

Raymond Bellour
El libro de los otros
(Conversaciones con Lévi-Strauss y otros)

E. R. Leach
Un mundo en explosión

Guías alfabéticas

Jean Duvignaud
La sociología

Ediciones de Bolsillo

Cathérine Backès-Clément
Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos

CUADERNOS ANAGRAMA

Serie: Sociología y antropología

2 Edmund Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*
Claude Lévi-Strauss, *El oso y el barbero*
10 Claude Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*
16 André Gunder Frank, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*
28 Oscar Lewis, *La cultura de la pobreza*
O. Lewis, K. S. Karol y C. Fuentes, *pobreza, burguesía y revolución*
29 Jean-Marie Vincent, *La metodología de Max Weber*
Max Weber, *Fundamentos metodológicos de la sociología*
50 Julian Pitt-Rivers, *Tres ensayos de antropología estructural*
62 Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*
63 Rodolfo Stavenhagen, Ernesto Laclau y Ruy Mauro Marini, *Tres ensayos sobre América Latina*
68 Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*
72 Claude Lévi-Strauss, *Estructuralismo y ecología*
84 Bruce G. Trigger, Friedrich Engels y otros, *Sobre el origen del hombre*
85 Luc de Heusch, *El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas*
Mary Douglas, *Sobre la naturaleza de las cosas*
102 Maurice Godelier, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*
103 Kent V. Flannery, *La evolución cultural de las civilizaciones*
107 Pierre Bonte, *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*
115 Max Gluckman, Mary Douglas, Robin Horton, *Ciencia y brujería*
117 Maurice Zeitlin, *Propiedad y control: la gran corporación y la clase capitalista*
120 Maurice Godelier, *Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación*

128 Eric J. Hobsbawm, *Los campesinos y la política*
Hamza Alavi, *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*
129 Teodor Shanin, *Naturaleza y lógica de la economía campesina*
140 Jean Baudrillard, *La génesis ideológica de las necesidades*
156 Peter Forster, David Goddard, Jairus Banaji, *Crítica de la antropología británica*
161 Robin Horton, *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*

PANORAMA DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL CONTEMPORANEA

Bajo la dirección de Ino Rossi (8 volúmenes)

1 Ino Rossi y Edward O'Higgins
Teorías de la cultura y métodos antropológicos

2 John J. Gumperz y Adrian Bennett
Lenguaje y cultura

3 George DeVos
Antropología psicológica

4 Maurice Godelier
Instituciones económicas

5 Ira Buchler
Estudios de parentesco

6 Lawrence Krader e Ino Rossi
Antropología política

7 Erik Schwimmer
Religión y cultura

8 Stanley Diamond y Bernard Belasco
De la cultura primitiva a la cultura moderna

Este *Panorama de la antropología cultural*, en ocho tomos, es el fruto de la labor conjunta, coordinada por Ino Rossi, de un grupo de investigadores y estudiosos, especializados en las diversas áreas de la antropología cultural —lingüística, psicológica, económica, política, etc.—, y constituye una completa e inapreciable introducción al tema, con una variedad de perspectivas esencial para explicar las distintas facetas del ámbito de la cultura.

La primera parte de este volumen estudia la secuencia histórica de los cambios acaecidos en la vida social de la humanidad, y a este fin expone los distintos significados atribuidos al término «evolución», seguido de un esbozo teórico de la evolución biológica para facilitar la comprensión de la evolución social.
La segunda parte se centra en el estudio de las sociedades complejas, caracterizadas por las clases socioeconómicas, en contraposición a las culturas primitivas o simples.
En el epílogo general a este *Panorama de la antropología cultural*, Ino Rossi y Edward O'Higgins pasan revista a los temas tratados a lo largo de la serie y subrayan la importancia que el estudio de la antropología reviste para la comprensión de la civilización contemporánea.
Stanley Diamond es catedrático de antropología en la New School for Social Research. Ha realizado trabajos de campo en Biafra, en Nigeria, en una reserva de indios iroqueses, en una aldea árabe, en un kibbuz israelí, etc. Fundador y editor de la revista *Dialectical Anthropology*, es autor de *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, y compilador de *Towards a Marxist Anthropology* y de *Anthropology, Ancestors and Heirs*.
Bernard Belasco es profesor de la City University of New York. Ingeniero mecánico y antropólogo, es autor de *The Entrepreneur as Culture Hero: Preadaptations in Nigerian Economic Development*.

UNIVERSIDADE DA CORUNA
Servicio de Bibliotecas
1700071675